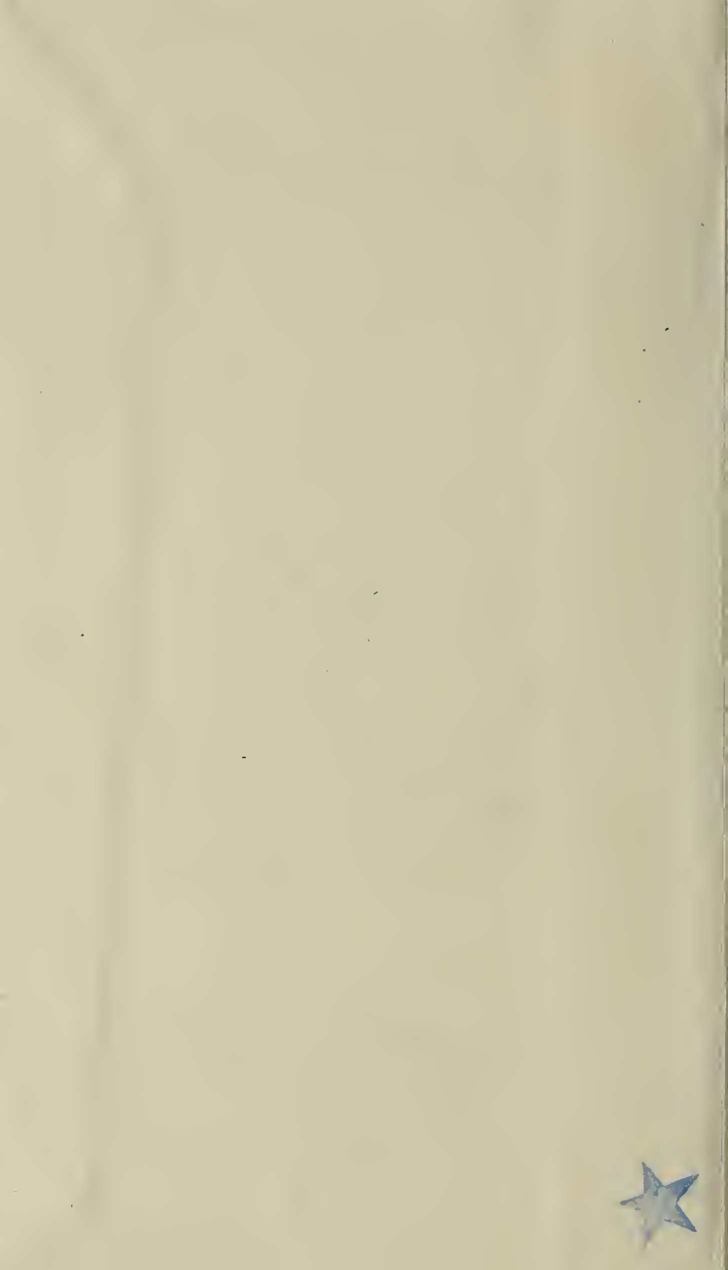


VANINI.

OEUVRES PHILOSOPHIQUES.

IMPRIMERIE DE Vᵉ DONDEY-DUPRÉ,
rue Saint-Louis, 46, au Marais.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES

DE VANINI,

TRADUITES POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

M. X. ROUSSELOT.



PARIS.

LIBRAIRIE DE CHARLES GOSSELIN,

Éditeur de la Bibliothèque d'Élite,

9, RUE SAINT-GERMAIN-DES-PRES.

1842

NOTICE

SUR LA VIE ET LES OUVRAGES

DE J. C. VANINI.

Jules César Vanini naquit à Taurozano, dans le royaume de Naples, comme il le dit lui-même dans ses Dialogues; quant à l'année de sa naissance, on ne peut la fixer que par conjecture. Dans le dernier de ses *Dialogues sur les secrets de la nature*, il nous apprend qu'il est âgé de trente et un ans; si donc il avait trente et un ans en 1616, année de la publication de l'ouvrage, on doit en conclure qu'il naquit en 1585. Son prénom était Lucilio, mais il se donna ensuite les surnoms de Jules César, après avoir essayé d'abord de celui de Pompée. Cette affectation de se donner des noms célèbres le fit accuser d'orgueil, et on peut croire en effet que Vanini n'en manquait pas; cependant, en terminant ses Dialogues, il semble prévenir ce reproche en se plaignant qu'un théologien de Rome qui portait les mêmes noms que lui, partageait sa renommée, sans avoir partagé ses travaux, et il saisit cette occasion de faire savoir qu'il descendait par sa mère *Lopez de Noguera* d'une noble maison espagnole. Son père, Jean-Baptiste Vanini, l'envoya à Rome pour y étudier la théologie et la philosophie. Son premier maître en théologie fut Barthélemi Argotti, dont il se loue beaucoup, et qu'il appelle le phénix des prédicateurs de son temps; dans la philosophie il eut pour maître Jean Bacon, « le prince des averroïstes, dit-il, et dont j'ai appris à ne jurer que par Averroës [1]. » Vanini avoue ici sa prédilection pour

[1] Naudé, dans son Apologie des grands hommes accusés de magie, accorde le même titre à Jean Bacon.

la philosophie d'Averroës; cependant il ne faut pas le prendre a mot quand il dit qu'il apprit à ne jurer que par lui, car il le réfu très-souvent, et même avec assez peu de cérémonie; en général Vanini ne suit aveuglément les traces de personne : Pomponat, qu' admire, n'est pas à l'abri de sa critique, et il se montre parfois très irrévérencieux envers Aristote; quant à Cardan, qu'il cite beaucou il le traite si mal dans son *Amphithéâtre*, qu'il s'annonce plutô comme son détracteur et son ennemi, que comme son admirateur e son disciple. A l'exemple des philosophes de son temps, il ne se born pas à la philosophie, mais il étudia aussi la physique, la médecine l'astronomie et l'astrologie judiciaire, le droit civil et le droit ecclé siastique, car il était docteur *in utroque jure;* enfin il étudia l. théologie, à l'étude de laquelle il se livra spécialement, après quoi i se fit ordonner prêtre.

Le père de Vanini était un homme d'un caractère élevé, d'après c qu'en dit son fils; mais il n'avait laissé aucune fortune, et Vanin était pauvre; il paraît toutefois avoir supporté cette pauvreté avec courage : « Tout est chaud, dit-il dans ses Dialogues, pour ceux qui » aiment; n'avons-nous pas bravé les plus grands froids de l'hiver à » Padoue, avec un méchant petit habit, uniquement animé du désir » d'apprendre? » Lorsqu'il eut achevé ses études dans cette dernière ville, il se « trouva en état d'aller par toute l'Europe, pour visiter les » académies et assister aux conférences des savants[1]. » S'il faut en croire ses écrits, il voyagea en effet dans une grande partie de l'Europe, car il visita non-seulement toute l'Italie, mais encore la France, l'Angleterre, la Hollande et l'Allemagne. Ces voyages étaient assez dans le goût des savants de son temps, et ce qu'on sait des circonstances de sa vie porte à croire qu'il n'y a aucune exagération sous ce rapport. A l'occasion de ses voyages on l'accusa d'un étrange dessein : « Avant de monter sur le bûcher, dit le père Mersenne[2], il » avoua, à Toulouse, devant le parlement assemblé, qu'à Naples ils » avaient formé le projet, lui et douze autres de ses amis, de voyager » dans toute l'Europe pour y répandre l'athéisme, et que le sort lui » avait donné la France en partage. » Le P. Mersenne ne dit pas où

[1] Épître dédicatoire de l'Amphithéâtre.

[2] Commentaire sur la Genèse, p. 671.

il a appris cette particularité de la vie de Vanini, que tous les détracteurs de celui-ci ont révoquée en doute, à l'exception toutefois du père Garasse, qui la rapporte également sans preuve. Pour détruire cette assertion, il suffit de rappeler que dans l'Amphithéâtre Vanini parle d'une mission en Angleterre, dans laquelle il fut mis en prison par les religionnaires, et où il resta pendant quarante-neuf jours. « *Ego... cùm anno prœterito ad agonem christianum destinatus essem.* » Ceci se passait en 1614, cinq ans avant sa mort, et ne ressemblait guère à une mission d'athéisme. La vérité est que Vanini ayant été obligé de quitter l'Italie, où ses leçons rappelaient celles de Pomponat, se retira en France, où il publia ses deux principaux ouvrages : l'*Amphithéâtre*, à Lyon, en 1515, et les *Dialogues sur la nature*, en 1616. Le P. Mersenne [1] dit encore que Vanini était entré dans un couvent de Guienne, où il ne put rester à cause de ses mauvaises mœurs; c'est encore un fait avancé sans preuve, et si le P. Mersenne croyait de son devoir de le citer, il devait comprendre que c'était une obligation non moins grande de le prouver. A Paris, Vanini eut pour protecteur et pour Mécène le maréchal de Bassompierre, à qui il dédia ses Dialogues; mais son naturel inquiet et aventureux ne lui permettant pas de se fixer quelque part, il quitta son protecteur de Paris pour aller à Toulouse. Cependant il arriva à cette époque une circonstance qui justifie pleinement son départ. Les deux ouvrages cités plus haut avaient été examinés par deux docteurs en Sorbonne et imprimés avec privilége; mais comme le dernier surtout faisait grand bruit, la Sorbonne l'examina de nouveau et le condamna au feu. C'est Rosset qui rapporte ce fait [2]; il ajoute qu'on accusait Vanini non-seulement d'avoir reproduit les idées du livre *Des trois imposteurs*, mais encore d'avoir fait réimprimer ce livre. Rien ne montre mieux la violence des inimitiés qui s'élevaient déjà contre Vanini que cette accusation, car ce livre *Des trois imposteurs*, qu'on l'accusait de faire revivre, n'a probablement jamais existé. Beaucoup en ont parlé, et personne ne l'a vu; il est vrai que le P. Mersenne [3] nous dit encore qu'un de ses amis l'a lu et y a reconnu

[1] Ouvrage cité, p. 671.
[2] Histoire tragique; voyez aussi Théophile Raynaud, *De libris bonis et malis.*
[3] Ouvrage cité, p. 1830.

le style de Pierre Arétin; mais cette simple assertion ne suffit pas pour détruire les raisons données par la Monnoye, dans une dissertation remarquable [1], et dans laquelle il démontre que ce livre n'est qu'une chimère. On l'a attribué à l'empereur Frédéric II [2], et ensuite à Pierre Arétin. Quoi qu'il en soit, une imputation de cette nature annonçait à Vanini des dangers qu'il crut éviter en quittant Paris, et dans lesquels il vint tomber à Toulouse. S'il faut en croire son apologiste [3], qui s'appuie sur le témoignage de Borrichius, Vanini s'était fait à Toulouse des amis avec lesquels il tenait de petites conférences sur des matières de philosophie; toujours est-il qu'il ne tarda pas à être dénoncé par un gentilhomme nommé Francon. Je citerai à cette occasion les paroles du père Garasse; on verra de quel style se servaient les ennemis de Vanini pour parler de lui. « Lucile Vanini » étoit Napolitain, homme de néant, qui avoit rôdé toute l'Italie en » chercheur de repues franches, et une bonne partie de la France en » qualité de pédant. Ce méchant belistre étant venu en Gascogne, » l'an 1617, faisoit état d'y semer advantageusement son yvraye et » faire une riche moisson d'impiété, cuidant avoir trouvé des esprits » susceptibles de ses propositions : il se glissoit dans les noblesses » effrontément pour y piquer l'escabelle, aussi franchement que s'il » eût été domestique et apprivoisé de tout temps à l'humeur des » grands; mais il rencontra des esprits plus forts et résolus à la dé- » fense de la vérité, qu'il ne s'étoit imaginé. Le premier qui fit la » découverte de ses horribles impiétés fut le sieur de Francon, gen- » tilhomme de bon esprit... Il échut que sur la fin de 1618, Francon » étant allé à *Toloze*, comme il étoit en estime de brave gentilhomme, » de bonne et agréable compagnie, il se vit aussitôt visité par un Ita- » lien, duquel on parloit comme d'un excellent philosophe et d'un » esprit qui proposoit force curiosités toutes nouvelles... Cet homme » disoit de si belles choses, des propositions si nouvelles, des poin- » tes si agréables, qu'il s'attacha aisément à Francon, par une sym-

[1] Tome IV du Ménagiana.

[2] On lui attribua ce livre supposé, parce que ses ennemis l'accusaient d'avoir dit que le monde avait été dupe de trois imposteurs. Du reste, on l'a également attribué à Arnaud de Villeneuve, à Bernardin Ochin et à Postel, savant visionnaire du seizième siècle.

[3] *Apologia pro Vanini*. p. 39.

» pathie de ses humeurs hypocrites, souples et serviables. Ayant fait » l'ouverture de ses pointes, il commença à montrer l'étouppe; peu » à peu il lâchoit des maximes ambiguës, dangereuses, à deux re- » vers, jusqu'à ce que ne pouvant plus contenir le venin de sa ma- » lice, il éclata tout à fait[1]. » Le P. Garasse ajoute que Francon eut d'abord envie de poignarder Vanini, mais que, réflexion faite, il préféra le dénoncer; ce fut ainsi que Vanini, qui peut-être était tombé dans un piége, fut livré aux mains de la justice. Le président Gramond[2] ne parle pas avec moins de passion ; mais son récit est intéressant en ce qu'il donne de la défense prononcée par Vanini quelques fragments que je vais citer en reproduisant le récit de l'historien. « Étant sur la sellette, et interrogé sur ce qu'il pensait de Dieu, » il répondit qu'il *adorait avec toute l'Eglise un Dieu en trois per-* » *sonnes et dont la nature démontrait évidemment l'existence.* » Ayant par hasard aperçu une paille à terre, il la ramassa, et éten- » dant la main, il parla à ses juges en ces termes : « *Cette paille me* » *force à croire qu'il y a un Dieu* ... Et ayant fini son discours sur » la Providence, il ajouta : *Le grain jeté en terre semble d'abord* » *détruit et commence à blanchir; il devient vert et sort de terre,* » *il croît insensiblement; les rosées l'aident à s'élever, la pluie lui* » *donne de la force; il se garnit d'épis dont les pointes éloignent* » *les oiseaux; le tuyau s'élève et se garnit de feuilles; il jaunit* » *et monte encore; peu après il incline la tête, jusqu'à ce qu'il* » *tombe. On le bat dans l'aire, et la paille étant séparée du blé,* » *celui-ci sert à la nourriture des hommes, et celle-là est donnée* » *aux animaux créés pour servir l'humanité.* Il concluait de tout » ce discours que Dieu était l'auteur de toutes choses, et pour ré- » pondre à l'objection que *la nature était la cause de ces produc-* » *tions,* il retournait à son grain de blé, pour remonter à son au- » teur, et il raisonnait de cette manière : *Si la nature a produit ce* » *grain, qui est-ce qui a produit l'autre grain qui a précédé ce-* » *lui-ci immédiatement? Si le dernier est aussi le produit de la na-* » *ture, qu'on remonte à un autre, jusqu'à ce qu'on soit arrivé au*

[1] Doctrine curieuse, p. 144 et suiv.
[2] Histoire de France sous Louis XIII, liv. III.

» *premier, qui nécessairement aura été créé, puisqu'on ne saurait* » *trouver d'autre cause de sa production.* » Gramond ajoute charitablement que Vanini parlait ainsi plutôt par vanité et par crainte que par conviction. « *Hæc Lucilius*, dit-il en son latin, *in ostenta-* » *tionem doctrinæ, aut metu magis quam ex conscientiâ.* » Les juges de Vanini furent sans doute de cet avis, car ils le condamnèrent à avoir la langue arrachée et à être brûlé vif. C'est encore le même historien qui nous l'apprend, car les pièces du procès ont disparu, comme si les juges eussent craint d'avoir à répondre un jour de la sentence qu'ils avaient rendue. Il est évident que cette sentence n'était pas suffisamment motivée, et que le supplice de Vanini fut un acte de fanatisme; aussi la mémoire du philosophe fut poursuivie pendant longtemps avec un acharnement sans exemple; on refusa même à la victime la triste gloire d'être morte avec courage. Bayle en pense autrement, et le *Mercure français* [1], qu'on ne peut pas soupçonner de partialité puisqu'il ne cherche pas à excuser Vanini, rapporte « qu'il mourut avec autant de constance, de patience et de » volonté, qu'aucun autre homme que l'on ait vu; car sortant de la » Conciergerie comme joyeux et alègre, il prononça ces mots en ita- » lien : *Allons, allons allègrement mourir en philosophe.* »

Qu'avait donc fait Vanini pour être brûlé vif à l'âge de trente-quatre ans?

Ses détracteurs lui ont beaucoup reproché ses paroles après sa condamnation et au moment de son supplice; mais comme cette condamnation ne pouvait être motivée que par des faits antérieurs, ces reproches ressemblent beaucoup à un essai de justification dont on sentait le besoin. Ce n'est pas à dire cependant que Vanini n'ait pas donné lieu aux attaques dont il a été l'objet : à l'époque où il vivait, il fallait moins que ses écrits pour irriter des esprits prévenus et déchaîner les passions.

Né sur la fin du seizième siècle, il avait été élevé dans cet esprit de réaction qui accomplissait son œuvre en France après avoir remué une partie de l'Europe. Deux grandes questions entre autres agitaient les esprits, la philosophie et le catholicisme, ou plutôt ces deux

[1] Année 1619, tome V, p. 63 et 64.

questions n'en faisaient qu'une. Les philosophes de la renaissance, puisant à des sources nouvelles et plus pures de l'antiquité, étaient en lutte ouverte contre la scolastique, et Vanini ne fut pas des derniers à l'attaquer. Cependant c'est en s'appuyant sur les deux colonnes du péripatétisme au moyen âge, Aristote et Averroës, qu'il se montre hostile aux tristes héritiers des grands docteurs des beaux siècles de la scolastique. C'est par Aristote et surtout Averroës qu'il entre dans cette sorte de naturalisme qui lui valut par la suite les titres d'athée et de panthéiste. Ainsi, dans son *Amphithéâtre*[1], il se « propose d'expliquer et d'éclaircir les mystères de la Providence, » non par des déclamations usées, à la manière de Cicéron, ni par » les rêveries des platoniciens, et encore bien moins par toutes les » impertinences crasseuses des scolastiques ; mais en puisant aux » sources les plus cachées de la philosophie. » Tel est le but qu'il annonce ; mais il serait difficile d'y croire après avoir lu l'ouvrage, et il fallait être docteur en Sorbonne pour s'y laisser prendre. Sa méthode, qui consiste à opposer toutes les opinions, en fortifiant celles qui attaquent la Providence, et en abandonnant, pour ainsi dire, à leur propre faiblesse celles qu'il veut bien donner pour réfuter les premières, une telle méthode n'est pas celle d'un homme bien convaincu et dont l'opinion est définitivement arrêtée. Ainsi donc avant tout, et peut-être ne fut-il pas autre chose, Vanini fut un grand sceptique; on alla plus loin, et il fut déclaré athée. Cette imputation, répétée depuis fort souvent, et surtout par ceux qui n'avaient pas lu Vanini, était-elle réellement méritée ? Pour être juste, on doit répondre que dans aucun de ses ouvrages on ne trouve la négation de Dieu ; que sa défense devait contenter ses juges à cet égard, et rendre moins absolus les jugements tant de fois portés contre lui depuis. Mais s'il n'était que sceptique dans son opinion sur la Providence, il se montra plus tranchant sur des sujets de religion, et ce fut assurément son plus grand crime aux yeux de ses contemporains. On n'avait pas cru devoir mettre en jugement celui qu'on accusait d'athéisme ; mais aussitôt qu'il dirigea ses investigations hardies sur un terrain où des intérêts plus humains se trou-

[1] Épître dédicatoire de l'Amphithéâtre.

vaient compromis, on le trouva digne de mort, et il fut brûlé. Ce fut en effet son dernier ouvrage qui causa sa perte; car il y a dans ses *Dialogues sur la nature* des hardiesses que le voile transparent qui les recouvre ne pouvait pas dérober aux regards des intéressés.

Dans ses *Dialogues* il se propose d'expliquer tous les secrets de la nature, parmi lesquels il range tous les faits regardés comme miraculeux. Les trois premières parties traitent du ciel, de la terre et des animaux; c'est en quelque sorte un traité de physique péripatéticienne qui n'offre plus que fort peu d'intérêt, mais où l'on trouve çà et là quelques pensées hardies. Mais c'est dans le quatrième livre qu'il a déployé toute sa verve et toute son audace: il a pour objet *la religion des païens*, mais derrière ce titre il est évident que Vanini en cache un autre. Mettant au nombre des faits naturels les miracles, les oracles, en un mot toute espèce de prodige et même le don des langues accordé aux apôtres, il passe en revue toutes les croyances, les discute avec une ironie qui est un trait particulier de son caractère, et finit par conclure que la véritable religion est la loi naturelle[1], que Dieu a gravée dans le cœur de tous les hommes. Les impostures des prêtres ne sont pas oubliées, et les institutions qui en résultent ne sont plus à ses yeux que des fraudes pieuses. Non-seulement il va beaucoup plus loin qu'il n'avait été dans son *Amphithéâtre*, mais il déclare que dans ce premier ouvrage il a dit bien des choses qu'il ne pensait pas. Pour se mettre à couvert, il met toutes ces hardiesses sur le compte de tel ou tel athée qu'il a rencontré dans ses voyages, et qu'il a l'air de réfuter; mais personne ne pouvait s'y méprendre.

En général, Vanini est travaillé de cette inquiétude, de ce besoin de réforme, de ce dégoût des choses des derniers siècles qui semblait tourmenter tous les penseurs de la renaissance. Il n'est ni plus sceptique ni plus irreligieux que Jérôme Cardan, Pomponat, Télésio, Campanella, Jordano Bruno et d'autres; quelques-uns même ont été plus loin que lui. Faut-il ne voir dans cette tendance générale des esprits éminents de l'Italie à cette époque qu'un simple résultat de la spéculation, qu'une hardiesse téméraire et irréfléchie? Il y a autre

[1] Voyez le dialogue sur Dieu, p. 216.

chose, et le milieu dans lequel vivaient tous ces hommes explique leur philosophie. Indépendamment du progrès qui commençait à se manifester dans les sciences, et des lumières nouvelles que les derniers événements de Constantinople avaient procurées à l'Italie, l'état de cette contrée aux quinzième et seizième siècles était de nature à soulever bien des doutes : ce qui avait amené la réforme en Allemagne ne pouvait pas être sans action sur les philosophes de l'Italie ; et combien d'autres sujets de réflexion venaient se joindre aux premiers ! En présence des maux sans nombre qui avaient désolé l'Italie, des infamies de toute espèce qui la souillaient, et d'une immoralité d'autant plus monstrueuse qu'elle partait de plus haut, des esprits hardis ne pouvaient-ils pas être conduits à se demander si réellement il y avait une Providence, si réellement l'homme était un être doué d'une âme destinée à vivre d'une autre vie ? Ce sont les grands désordres qui font les grands sceptiques ; c'est là ce qui explique et, jusqu'à un certain point, ce qui excuse des erreurs qui ne doivent pas être jugées en dehors des causes qui les ont produites. Ce qui est vrai de toute philosophie en général l'est particulièrement des philosophes italiens de la renaissance : ils ont besoin d'être expliqués par la société à laquelle ils appartenaient, de même que sans eux cette société ne peut pas être entièrement comprise.

Par son scepticisme et ses négations, Vanini fut un des esprits les plus hardis et les plus éclairés de son siècle ; mais ces hardiesses et ces lumières ne sont encore que celles de son temps et de son pays. Il prend des précautions, des détours ; il se couvre d'un voile, parce qu'il sait qu'il s'expose à des dangers ; il est éclairé, mais ses connaissances scientifiques ne sont pas à la hauteur de ses idées. En toute occasion il fait de grands efforts pour expliquer par des causes naturelles ce qu'on attribuait à des influences extraordinaires ; mais il est quelquefois dominé par la grande folie scientifique du temps, et surtout de l'Italie, l'astrologie judiciaire. Voulant donner un ouvrage complet de Vanini, nous n'avons pas retranché les passages d'astrologie judiciaire qui se trouvent dans l'*Amphithéâtre* ; d'ailleurs il n'est pas sans intérêt de voir en quoi consistait cette fausse science qui a exercé pendant si longtemps une si grande influence sur la moralité des individus et des sociétés tout entières.

Les deux principaux ouvrages de Vanini, ceux qui ont causé sa mort et qui l'ont rendu célèbre, sont l'*Amphithéâtre* et les *Dialogues sur la nature :* nous avons donné le premier tout entier, et nous avons choisi dans le second les dialogues qui offrent le plus d'intérêt. Quant aux autres ouvrages, ils n'ont été vus de personne, à l'exception d'un seul ; aussi ont-ils été révoqués en doute : il est certain du moins que tous n'ont pas vu le jour, en supposant qu'ils aient tous existé. En voici les titres tels que Vanini les donne dans l'*Amphithéâtre* ou dans les *Dialogues* :

1° Mémoires sur des questions de physique : *Commentarii physici.*

2° Mémoires sur des matières médicales : *Commentarii medici.*

3° Traité de la vraie sagesse : *De verâ sapientiâ.* Le P. Garasse [1] affirme avoir lu ce traité, dans lequel il dit que Vanini parle « en païen et en philosophe cynique. »

4° La Magie naturelle : *Tractatus physico-magicus.*

5° Du mépris de la gloire : *De contemnendâ gloriâ.*

6° Défense de la religion de Moïse et de la religion chrétienne : *Apologia pro lege mosaïcâ et christianâ.*

7° Traité des astres : *Libri astronomici.*

8° Apologie du concile de Trente : *Apologia pro concilio Tridentino.*

Les titres complets de l'Amphithéâtre et des Dialogues sont :

1° Amphithéâtre de l'éternelle Providence, divino-magique, christiano-physique, astrologico-catholique, contre les anciens philosophes, les athées, les épicuriens, les péripatéticiens, les stoïciens, etc. *Amphitheatrum æternæ providentiæ, divino-magicum, christiano-physicum, astrologico-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos, stoïcos, etc.*

2° Des mystères de la nature, la reine et la déesse des mortels, en quatre livres, par Jules César Vanini, docteur en théologie, en philosophie, en droit canon et en droit civil : *Julii Cæsaris Vanini, theologi, philosophi et juris utriusque doctoris, de admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium arcanis, libri quatuor.*

Le P. Garasse et Gramond étaient contemporains de Vanini, et le second, président du parlement de Toulouse, chercha par tous les

[1] Doctrine curieuse, p. 1015.

moyens à justifier l'arrêt de condamnation; mais outre ces deux auteurs, plusieurs écrivains se sont occupés de Vanini d'une manière toute spéciale. Parmi les écrits qui sont restés et qui ont servi de texte aux jugements de ceux qui depuis ont parlé de Vanini sans le connaître, les plus remarquables sont :

Deux dissertations d'Olearius sur la vie et les écrits de Vanini, en latin (Jéna, 1708);

Un traité particulier sur la vie et les ouvrages de Vanini, par J. M. Schramm, également en latin (Custrini, 1709);

La vie et les sentiments de Lucilio Vanini (Rotterdam, 1727), ouvrage attribué à David Durand.

La Croze, dans ses Entretiens sur divers sujets de littérature, d'histoire, de religion et de critique, a consacré un assez long espace à Vanini. Tous ces ouvrages sont écrits dans un esprit plus ou moins hostile à Vanini.

En 1712 on vit cependant paraître une apologie de Vanini écrite en latin, par Arpe.

Dans la courte notice que nous venons de donner, nous avons pris pour guides les ouvrages de Vanini, et nous n'avons eu recours à des sources qu'on peut à bon droit suspecter, que quand la première nous a manqué.

Quant au jugement définitif à porter sur Vanini comme philosophe, je crois que, nourri de la philosophie d'Averroës et de Pomponat, il fut un sceptique à l'égard de la Providence et de l'immortalité de l'âme, mais que rien ne prouve qu'il ait été véritablement athée. Ceux qui l'ont accusé d'athéisme se sont surtout appuyés sur les *Dialogues*, et c'est précisément celui de ses deux ouvrages qui justifie le moins cette accusation. Là il se montre plus ou moins hostile au catholicisme; il va aussi loin, quoique moins ouvertement, que les critiques les plus acerbes du dix-huitième siècle; enfin il tombe dans un excès qu'on peut ne pas approuver; mais nulle part il n'avance une négation formelle de la Divinité. Ce qui est vrai à cet égard, c'est qu'il annonce une certaine tendance au panthéisme, et qu'il semble quelquefois confondre Dieu avec la nature[1]; cependant il hésite, et cette

[1] Voyez le dialogue sur Dieu, p. 216.

hésitation me paraît sincère ; elle n'est que le résultat de cette indécision intérieure qui fit de Vanini un véritable sceptique sur cette question. S'il n'avait pas hésité dans sa conscience, il aurait su faire parler nettement tel athée de Hollande ou tel autre d'Allemagne, comme il le fait en d'autres occasions où ses idées sont évidemment beaucoup mieux arrêtées. Quant à ses connaissances, elles étaient fort étendues et surtout fortifiées par un bon sens qui perce à travers ses attaques quelquefois si passionnées ; il faut reconnaître cependant que cette érudition aurait besoin aujourd'hui de nombreuses observations : nous ne nous sommes pas engagé dans des remarques de cette nature, parce qu'elles nous auraient entraîné beaucoup au delà du plan de cette publication.

AMPHITHÉATRE

DE L'ÉTERNELLE PROVIDENCE.

EXERCICE PREMIER.

Dieu existe.

Dieu est; le philosophe [1] voit dans le mouvement une preuve le cette existence. Ainsi parle Averroès; mais il est dans l'er-eur. Dieu n'est pas le moteur du premier mobile, car le pre-nier moteur est circonscrit dans les limites de l'essence et de la uissance; l'entendement peut concevoir le lieu où il est, ce-ui où il n'est pas : en outre, d'après le sentiment d'Averroès ui-même, au troisième livre de l'Ame, l'intelligence dont la orce imprime au ciel un premier mouvement de rotation a quel-que chose de semblable à la matière et à la forme. Dieu cepen-lant est simple, comme l'atteste encore le même auteur, dans le nême traité, com. 5, et Métaph. com. 21. D'où il infère, avec beaucoup de raison, qu'en Dieu rien n'est en puissance, mais que tout est en acte. Or, dans l'intelligence première il y a quelque chose qui ressemble à la puissance; car le fait d'une évolution qui n'aura lieu que demain n'est pas encore un acte. De plus, Dieu est indépendant du temps, puisqu'il lui est su-périeur; le temps ne peut donc être en lui par aucun principe antérieur connu ou inconnu, soit avant, soit après. Au con-raire, il est dans l'intelligence première, dont l'action se déve-oppe avec le temps, et qui est finie selon ses parties : or, tout

[1] Aristote.

ce qui est fini a quelque chose en acte et quelque chose en puis-sance ; donc il y a, par rapport à lui, antériorité et successior C'est pourquoi le divin Aristote, en son dixième livre de la Ph losophie suprême, dit que les corps célestes ont la puissance e actualité, ce qu'on ne peut pas dire de l'intelligence pour u mouvement qui n'est pas encore réalisé. Car quoiqu'elle ne so pas sous la dépendance du temps, elle se développe avec lui pa rapport au mouvement qu'elle produit. Dieu n'est donc pa cette intelligence première qui meut l'univers, mais quelqu chose de supérieur et en dehors de tout mouvement ; c'est pour quoi, si par une investigation naturelle j'arrive au premier mo teur, celui-ci ne me donnera pas encore la preuve de l'existenc de Dieu, ce n'est que par une voie supernaturelle que j'attein drai mon but. Tout être existe par soi ou par un autre ; tou être est fini ou infini ; nul être fini n'existe par soi : l'intelligenc première est finie, donc elle n'existe pas en soi. Nous prouvon que, par sa nature, l'acte est fini, borné, non par le temps mais par le pouvoir et l'effet ; nous avons donc la connaissanc de l'intelligence première sans avoir la notion de Dieu, car c n'est pas le mouvement qui est l'auteur de toute chose. C'es Dieu qui est ce créateur ; d'où il résulte assez clairement qu c'est par les premières divisions de l'être, et non par le mouve ment, que nous sera démontrée l'existence de Dieu. Cette dé monstration est rigoureuse, car tout être est éternel ou tempo raire : dans ce dernier cas il a une cause, car il n'a pas pu s créer lui-même ; il eût existé avant d'être. Si donc nous re cherchons l'origine des êtres, nous serons forcés d'admettre u Être éternel, source de tous les autres, n'eût-il été d'abord qu quelque chose d'informe, autrement rien ne serait ; mais l néant est impossible ; donc il est également impossible que l'Êtr éternel ne soit pas ; donc enfin l'Être éternel est nécessaire. Un syllogisme rendra ce raisonnement plus clair. L'existence d tout être contingent suppose un Être éternel ; l'Être éternel es le principe de tout ; donc l'Être éternel existe de toute nécessité. Cet être on le nomme ordinairement Dieu. Donc, de toute né-cessité, Dieu existe.

Mais le lecteur désire peut-être une distinction des êtres plus subtile : en voici une, non pas à la manière de l'école, mais divino-magique ou cabalistique, et que je n'emprunterai pas aux nombres de Pythagore ; j'en médite une plus digne d'attention. Les pythagoriciens, dans leur admiration pour le nombre sept, n'ont pas remarqué qu'entre autres attributs il avait été posé par la nature comme la limite et le terme des nombres inférieurs. De même le nombre neuf, le plus élevé et le plus parfait, contient tous les autres, et ne peut être augmenté que par l'unité pour constituer la décade, le dernier nombre. Reconnaissons la toute-puissance de l'unité, à la fois le principe et la fin des nombres ; car c'est elle qui termine le nombre neuf, dans lequel sont toutes les espèces et les proportions de la quantité, tant les élémentaires que celles qui ne sont que des conséquences, savoir : la longueur, la largeur, la profondeur ; le parfait, l'imparfait ; le divisible, l'indivisible ; le triangle, le cube, l'oblong, le polygone ; l'égal, l'inégal ; l'absolu, le comparé ; le simple, le multiple ; le semblable, le dissemblable. Dans l'espèce, le double, le côté et demi, le triple, le troisième et demi, le quadruple, le superposé. Mais l'unité est le principe, le formel, le matériel, l'efficient, la fin. Personne ne révoque la matière en doute ; l'unité est efficiente comme principe créateur des nombres ; elle est la fin, parce que toutes les unités se réunissent pour ne faire qu'un seul nombre terminé par l'unité. C'est encore la forme, parce qu'en l'ajoutant on varie l'espèce, son aspect, le pair et l'impair. Ainsi le nombre neuf n'est terminé par aucun autre nombre, et lui-même les renferme, semblable à l'édifice céleste, qui comprend toutes les parties et qui n'est fini que par l'unité ou Dieu, également principe et fin de l'univers. Je diviserai donc le nombre neuf en deux parties, non-seulement parce qu'avant Vanini on ne l'a pas fait, mais parce qu'un motif d'inégalité réclame contre cette division. Mais puisque le monde est divisible en deux parties, l'une inférieure, l'autre supérieure, il faut aussi trouver une division possible pour le nombre neuf, que j'ai représenté comme l'image du monde ; voici comment : Abstraction faite dans cette partition

de l'unité qui donne l'un et véritablement le τὸ πᾶν [1], principe suprême que rien ne limite et n'embrasse, le nombre neuf, qui reste au-dessous d'elle, multiplié plusieurs fois, deviendra divisible en deux parties, de manière que partagé en deux fois vingt-sept, il trouve le nombre sept pour terme de la première égalité, et pour la seconde le nombre dix, dont la dernière unité vient au nombre neuf de la première unité du binaire, qui est le premier nombre dans cette partie de la division. Dans l'une et l'autre de ces parties, le tout lui-même, c'est-à-dire le nombre neuf, se retrouvera autant de fois que l'unité qui l'engendre entre dans la racine pour la compléter. Or, le nombre neuf a pour racine la trinité, comme l'indique le nombre neuf dans vingt-sept ; ainsi la première partie se forme par l'action du binaire avec ses nombres suivants jusqu'à sept, de manière à former vingt-sept ; la seconde par le nombre huit avec les deux suivants. Les nombres ainsi ordonnés, reste la classification des êtres. Or, la première partie, celle des êtres incorruptibles, renferme trois classes : les intelligences supercélestes, les célestes et les subcélestes ou les démons ; ainsi il y a neuf hiérarchies classées dans les neuf orbes connus. Les ordres des démons, au nombre de neuf, comme Scaliger l'a trouvé dans les secrets des Chaldéens, complètent les vingt-sept nombres supérieurs. La seconde partie, celle des êtres corruptibles, obéit au même nombre de divisions ; le premier ordre est celui des êtres animés, le second celui des inanimés, le troisième comprend les principes, qui ne peuvent être moins de neuf. De même les êtres animés sont classés en neuf sections, et les inanimés en physico-magiques. En disposant les principes on a le repos, qui est la plus haute perfection, car j'entends par là le but de tout changement ; le mouvement en général, perfection qui mène à une plus grande, savoir au repos ; l'harmonie, qui contient tout ce qui arrive ; l'accident qui suit la perfection : celui-là a cela de particulier qu'il donne à une chose un caractère qui la distingue de toute autre ; le cinquième est la privation, que les

[1] Le tout.

ignares et stupides détracteurs d'Aristote ont rayée du nombre des principes; mais la privation est tellement un principe, qu'elle a précédé l'organisation de l'univers; le sixième est le but, d'où résulte la fin ou le repos que j'ai signalé tout à l'heure; le septième est l'efficient; le huitième, la forme, dont la présence produit le repos; le dernier est la matière première. Concluons. Le nombre neuf comprend tous les autres; mais il est dominé par l'unité; donc il représente l'édifice du monde, qui en contient toutes les parties, sans être lui-même dominé que par l'unité, qui est Dieu, l'Être unique et suprême, son principe et sa fin.

EXERCICE IIe.

Qu'est-ce que Dieu ?

Les anciens philosophes ont émis à ce sujet des systèmes opposés et obscurs, comme le feraient les Antakatares. Selon Thalès, l'eau est Dieu; pour Anaximène, c'est l'air. Les Crotoniates le voient dans le soleil, la lune et les astres; Empédocle dans les quatre natures; Démocrite dans les fantômes; Socrate, Platon, Xénophon, dans le ciel et le soleil. A ces deux derniers, Xénocrate joignait cinq astres errants et le ciel des étoiles fixes[1]. Selon Héraclite, le ciel et la terre étaient Dieu. Il serait au-dessous de mon œuvre de combattre le jugement de ces philosophes; je suivrai plutôt le conseil salutaire de mon divin précepteur, qui a dit au troisième livre des Parties, texte 4, et au premier des Topiques, texte 9 : Le devoir du sage n'est pas de poursuivre d'impertinentes obstinations. Le bon sens suffit pour renverser toutes ces doctrines. Tous ces êtres, étant finis, dépendent nécessairement d'un autre; donc ils ne sont pas Dieu, puisque Dieu est le premier de tous les êtres.

Vous me demandez qu'est-ce que Dieu? Si je le savais, je

[1] Je me suis attaché ici à rendre la pensée de Xénocrate plutôt que la lettre du texte, qui est inexact.

serais Dieu ; car personne ne connaît Dieu et ne sait ce qu'il est que Dieu lui-même. Cependant nous pouvons quelque peu le découvrir à travers ses œuvres, comme le soleil lumineux à travers le nuage ; toutefois, nous ne le comprendrons pas mieux par cet intermédiaire, que nous ne comprenons même pas. Disons donc qu'il est le plus grand bien, le premier être, le tout ; juste, pieux, heureux, calme, tranquille, créateur, conservateur, modérateur, omniscient, tout-puissant, père, roi, seigneur, rémunérateur, ordonnateur, principe, fin, milieu, éternel, sempiternel, auteur, vivifiant, libéral, observateur, artiste, providence, bienfaisant; seul il est tout dans tout. Nous comprendrons toutefois, nous sentirons qu'il ne peut être indiqué plus complétement par d'autres mots que ceux mêmes qui prouvent notre ignorance. Car en disant qu'il est immense, incompréhensible, faisons-nous autre chose que d'avouer son existence éternelle? Au reste, comme c'est la seule étude qui puisse répandre sur ma vie quelque bien et quelque utilité, je crois devoir prévenir le lecteur que c'est sans raison qu'on a cessé de dire de Dieu qu'il est tout-puissant, miséricordieux, pieux, juste, vengeur, saint, fort, etc. ; car une affirmation personnifiée à son sujet ne serait qu'une abstraction, ou bien il y aurait un autre Dieu que lui, un Dieu avant lui : ce qui est impie. C'est pourquoi il n'est pas l'être ; il n'est ni bon, ni sage, ni tout-puissant; mais il est l'essence, la bonté, la sagesse, la toute-puissance. Ces attributs sont en lui de telle sorte, qu'ils sont lui, qu'il n'y a pour eux ni avant ni après. Voici comment ma main, peut-être trop téméraire, ose esquisser cet être. Dieu est à lui-même son commencement et sa fin, quoique sans commencement ni fin ; il est leur auteur à tous deux, et il n'a besoin ni de l'un ni de l'autre. Éternellement en dehors du temps, il n'y a pour lui ni passé ni avenir. Il règne partout sans lieu déterminé, immobile sans fixité, rapide sans mouvement. Il est tout, en dehors de tout, tout dans toutes choses, et rien ne le contient. En dedans il gouverne, en dehors il crée. Il est bon sans qualité, grand sans quantité ; tout sans parties, immuable et mouvant tout. Pour lui, vouloir c'est à la fois pouvoir et

créer. Il est simple; en lui rien n'est en puissance, mais tout en acte : lui-même est l'acte pur, premier, moyen et dernier. Enfin il est tout, au-dessus de tout, hors de tout, dans tout, par-dessus tout, avant tout, et tout après tout.

EXERCICE IIIe.

Qu'est-ce que la providence divine?

C'est, dit saint Thomas, la raison de l'ordre des choses dans un but. Au jugement d'Auréolus, cette définition est absurde; car la raison de l'ordre dans un but est ce que Dieu prévoit dans les choses; or, la providence n'est pas ce qui est prévu, c'est l'acte de celui qui prévoit, comme le témoigne cette définition de Boëce : La providence est la raison divine, attribut du premier principe, et qui régit toutes choses.

Louis Vives définit ainsi la providence : La volonté qui gouverne tout dans son conseil. Définition inepte, selon moi; car avant la création il y avait une providence sans gouvernement. En outre, Dieu n'a besoin pour gouverner ni de conseil comme moyen, ni d'instrument, ni de modèle. Lui supposer un conseil est aussi impie que de proclamer plusieurs dieux. Il ne discute pas, ne raisonne pas; il ne fait aucune proposition, aucun choix, ne demande jamais conseil et n'en reçoit de personne. C'est pourquoi j'avoue franchement que le mot prévoir ne convient pas en parlant de la toute-puissance divine, si ce n'est quand notre intelligence mutilée veut mesurer l'infini. Nous, pour qui il y a un futur, nous pouvons employer le mot prévision; mais pour Dieu, il n'y en a point; il ne prévoit pas, il voit simplement le présent; mais ce présent renferme tout.

Ne pouvant pas définir rigoureusement la providence, nous dirons que c'est une puissance éternelle de Dieu, et qui précède toute chose. C'est pourquoi elle est simple, une, et par conséquent immuable; car en précédant les faits, elle peut les changer sans jamais cesser d'être la même; de plus, comme

elle est toujours présente à elle-même, et qu'elle est simple, elle est immuable en Dieu. De là nous sommes en droit de conclure que Dieu, par sa providence, peut agir par anticipation sur ce qui n'est pas encore, comme dans la création, à laquelle aucun sujet n'a posé de bornes. La providence de Dieu a donc agi sur le non-être quand elle en fit un être.

EXERCICE IV[e].

Preuve de la providence divine par la création du monde.

Il est hors de doute que le monde ne s'est pas créé lui-même; car ce qui est en soi est éternel, n'a jamais commencé, et ce qui commence n'a pas toujours été : donc il ne s'est pas créé lui-même, la cause devant être antérieure à l'effet. Encore bien moins est-il le produit d'un autre monde; car je demanderais si celui-ci procède d'un autre, ce dernier d'un précédent, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Il est donc nécessaire que tout effet ait une cause incorporelle, car l'action de cette cause suppose un sujet qui la subisse. Or, avant le monde, on ne suppose aucun sujet, puisqu'il est le premier de tous, donc il a une cause. Cette cause est incorporelle, et, par une conséquence péripatéticienne, intelligente; car, d'après Aristote, toute substance incorporelle est nécessairement intelligente : cette substance incorporelle et intelligente, créatrice du monde, nous la nommons généralement Dieu. Je conclus que le monde est l'œuvre de Dieu, substance intelligente, et que par conséquent il est soumis à sa providence: ce qui le prouve, c'est que l'intelligence est le fait de la providence.

A ce raisonnement, nos adversaires répondent par des doctrines si diverses, si ambiguës, et tellement embarrassées, qu'ils semblent frappés de vertige et se perdre dans un labyrinthe inextricable où ils errent privés de leur raison.

Ils enseignent d'abord que nous avons tort de regarder Dieu comme l'auteur du monde, préférant la doctrine enseignée dans le Timée de Platon. Mais comment (répond Jules César) un

monde fini peut-il naître de l'infini? Comment étant composé, matériel, sujet aux accidents, corruptible dans ses parties, en grande partie en puissance seulement, incertain pour lui-même, comment peut-il sortir d'une source si pure et si simple? Est-ce bien là le fils d'un tel père? Cette ignorance de Platon, résultat de son incapacité à comprendre les livres prophétiques touchant le Fils de Dieu, aurait par grâce obtenu le silence des siècles, s'il n'eût osé former une génération de diverses substances, entre lesquelles il n'y avait aucune proportion, et contre l'accord de toute la philosophie. Il adopte ensuite la coupable et inexcusable opinion de ceux qui font du chaos le principe des choses, expliquant dans le Timée la naissance du monde par séparation, comme le fait Ovide au livre premier des Métamorphoses :

Hanc Deus, et melior litem natura diremit,
Nam cœlo terras, et terris abscidit undas,
Et liquidum spisso secrevit ab æthere cœlum,
Quæ, postquam evolvit, cæcoque exemit acervo.
Dissociata locis concordi pace ligavit.

Un dieu, de l'univers architecte suprême,
Ou la nature enfin, se corrigeant soi-même,
Sépara dans les flancs du ténébreux chaos
Et les cieux de la terre et la terre des eaux,
Et l'air moins épuré de la pure lumière.
Quand il eut débrouillé la confuse matière,
Entre les éléments séparés à jamais
Il établit les nœuds d'une éternelle paix.
(De Saint-Ange.)

Laissant de côté les objections sans nombre qu'on pourrait opposer à un système si pleinement opposé à la raison, je demanderai aux platoniciens si, dans le principe, l'eau de la mer était douce ou salée. Elle n'était pas douce ; car si sa nature salée était le résultat de la succession des temps, il s'ensuivrait que ce caractère devrait nécessairement augmenter de jour en jour; ce qui n'a pas lieu, car la mer n'est pas plus salée aujourd'hui qu'elle ne l'était autrefois. Elle ne fut pas non plus salée dès le commencement : ce qui n'aurait pu avoir lieu que par le mélange. Or, selon ces philosophes, il n'y en eut aucun entre

la mer, la terre et l'eau ; donc la mer ne fut pas formée par séparation, ni le monde non plus.

Ensuite viennent ceux qui, adoptant le sentiment d'Aristote, proclament l'éternité du monde ; mais il n'en est rien. Le monde a un auteur ou il n'en a pas ; dans le premier cas, il n'est pas éternel, car nul effet ne peut être coexistant à sa cause ; donc sans création le monde ne serait pas, puisque en aucun temps il ne serait pas produit. Dans le second cas, le monde a toujours été en soi ; mais il est ridicule de dire qu'un être fini est le premier de tous les êtres. Être fini, c'est être sous une dépendance quelconque, c'est dès lors être inférieur à l'être dont on dépend ; cependant aucun être fini ne peut être le premier, mais le monde est fini, comme c'est évident, donc il n'est pas en soi, il n'est pas éternel. C'est ainsi qu'Algazel argumente contre Averroès : Si le monde est fini, il n'a qu'une puissance de même nature ; donc il est corruptible, c'est pourquoi il a commencé. Pour répondre à cet argument, Averroès cherche à s'envelopper de difficultés insurmontables. Quoiqu'un corps soit fini, répond-il, il peut cependant y avoir en lui une privation infinie, attendu que la privation ne dépend pas du pouvoir, mais seulement l'action. C'est ainsi que la terre est toujours en repos, parce qu'elle est privée de la forme qui produit le mouvement ; et comme la privation de cette forme est infinie, il en résulte une éternelle privation du mouvement, en d'autres termes, un repos éternel ; de même pour le ciel, puisqu'il éprouve une privation infinie. Cette réponse d'Averroès m'a toujours paru aussi absurde qu'il est possible. D'après cela, le ciel serait infini par privation, et comme l'infinité est une disposition qui résulte de l'essence, il suit que l'essence du ciel serait la privation, et non la forme, ce qui est trop ridicule. Car dans la génération, bien que la privation précède la forme donnée, cependant, dans le sujet engendré est une nature postérieure à la forme même qui caractérise le sujet. Jules César n'est pas un lion, puisque c'est un homme ; ainsi, dans la matière de mon être, l'humanité devance la *léonité* : c'est pour la même raison que chez le philosophe l'affir-

mation précède la négation. Si donc le ciel est éternellement préservé de corruption, il est nécessaire qu'il ait une disposition éternelle qui le maintienne toujours ce qu'il est, disposition par conséquent éternellement incorruptible ; là est le nœud de la question. Le ciel est incorruptible parce qu'il a un préservatif; en lui donc il y a, jointe à ce mode, une perpétuelle privation de repos, puisqu'il y a un mode perpétuel d'action, comme il est dit dans le douzième livre de la Philosophie première. Ainsi l'argument d'Algazel, emprunté à Philopon, reste intact et dans toute sa force : le ciel est fini, donc il n'est pas en soi, donc il a une cause. J'ajouterai qu'Aristote lui-même, au second livre de la Génération, dans le premier du Ciel ou ailleurs, reconnaît au monde une cause efficiente. Ainsi, d'après les principes d'Aristote, le monde n'est pas éternel, car tout ce qui est produit est postérieur à sa cause. Mais nous allons entrer plus avant dans le sujet, nous qui avons été initié aux profonds mystères de la philosophie par Jean Bacon, carmélite anglais, le prince des averroïstes, autrefois mon maître, et de qui j'ai appris à ne jurer que par Averroès. Celui-ci donc, au premier livre du Ciel d'Aristote, s'exprime de cette manière : Aristote n'affirme pas que le ciel ne peut pas être produit simplement, mais de la manière qu'on l'entend vulgairement, par un sujet contraire et préexistant, car ceux qui regardent le ciel comme une cause première, n'admettent pas cette génération. Il n'en est pas de même de ceux qui lui reconnaissent une cause première. Il se range donc du parti d'Aristote, et il reconnaît au ciel une cause première; ainsi, d'après son auteur, il ne nie pas une certaine génération, mais bien la génération ordinaire qui a lieu dans le sujet et par le contraire. Que dirait de plus un chrétien? Par là, en effet, il comprend que le ciel est produit de rien. Car le produit ne provenant ni du contraire ni du sujet, doit nécessairement naître de rien; ce qui ne peut être que l'œuvre de l'infini, c'est-à-dire de Dieu, lui seul étant infini. Donc, d'après Aristote, Dieu est le créateur du monde.

On objecte que Dieu sortant de son repos pour créer le

monde serait altéré par le changement, mais cette objection est sans valeur; car, suivant Aristote, au premier livre de l'Ame, un ouvrier qui joint la puissance à l'acte n'est en rien changé par son œuvre, à plus forte raison Dieu, en qui la volonté et l'acte sont identiques. Je m'explique. Le changement provient d'un mode nouveau, mais la création du monde ne cause en Dieu aucun changement, puisqu'il n'y a rien de nouveau pour lui. La mineure est prouvée, parce que Dieu est tout, et que tout chez lui est en acte; ce qui ne nous apparaît qu'en puissance, ce qui a été nouveau pour nous a toujours été pour lui : ainsi le monde ne fut pas virtuel en Dieu avant sa création, parce que son existence, qui est aujourd'hui, a toujours été pour Dieu une actualité.

On dira : En produisant l'univers dans le temps, Dieu n'a donc rien créé de nouveau?

Nos théologiens répondront que dans une chose il y a l'essence et l'existence, et qu'ainsi la création donne l'existence aux choses qui sont déjà en essence dans la pensée divine. Rien n'est plus faux, parce que Dieu n'aurait créé que l'accident, à savoir l'existence, qui n'est que l'accident de l'essence. Certes, il n'ajoute rien à l'essence pour changer sa nature en plus ou en moins. Mais voici qui repousse cette définition : Créer, c'est faire une substance de rien, car si l'existence est une substance différente de l'essence, il y aura deux substances; si c'est un accident, Dieu n'a créé qu'un accident; si c'est la même chose que l'essence, il n'a rien créé. Les sectateurs d'Averroès pensent qu'il n'y a qu'une seule substance, et en cela ils sont fidèles à Aristote. Quant à moi, je dirai que Dieu n'ajoute pas à l'essence l'existence qui était dans sa pensée, car de cette manière il n'eût pas créé de rien, mais de lui, comme de la matière, ce qui est impie; mais il mit au jour des formes nouvelles, non pas simplement identiques, mais analogues, qui n'existaient que dans sa pensée, et auxquelles il donna une existence contingente; c'est pourquoi je dis que le changement n'a lieu que pour ce qui est inférieur à Dieu.

Une troisième doctrine, qu'on nous opposera, est la gros-

sière hypothèse de Démocrite et d'Épicure, d'après laquelle toute chose est produite non d'après un dessein arrêté, mais par la rencontre fortuite des atomes, ou corpuscules extrêmement ténus. Le contraire est prouvé, car en abandonnant tout au hasard, vous niez l'ordre; mais l'ordre dans les cieux est un fait admirable et constant que prouve une expérience manifeste; les astronomes ne prédisent-ils pas les éclipses de soleil longtemps avant qu'elles arrivent?

Le quatrième système à objecter est celui d'après lequel Alexandre et Eudème disent que Dieu gouverne le monde sans en avoir été l'auteur. Si Dieu n'a pas créé le monde, il l'a reçu tout fait d'un autre, soit volontairement et d'un commun accord, soit de force ou par achat, soit en dépôt ou par location, ou comme héritage; ou bien le monde est resté sans possesseur, ou Dieu l'administre comme un serviteur obéissant à son maître. Comme toutes ces hypothèses ne sont que des niaiseries, on ne peut pas avancer que le monde existait avant d'être sous la main de Dieu.

Enfin on avancera encore que Dieu a créé toutes choses, qu'il a tout disposé par sa divine providence, et qu'après cette production et cette organisation dans l'universalité des choses, il a éloigné et repoussé loin de lui le soin des choses de la terre. Heim, qu'entends-je? Je travaillerais, moi, et Dieu craindrait les ennuis de la fatigue; ou, livré à d'autres soins, il abandonnerait une partie des choses, parce qu'il ne pourrait pas suffire à tout? N'y aura-t-il de règles que pour la production des choses, et aucune pour leur conservation? Nous ne répondrons pas à une telle assertion, elle est trop ridicule.

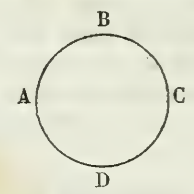
EXERCICE Ve.

Preuve de la providence divine, par le mouvement céleste.

La mobilité des corps célestes ne résulte pas de leur propre inclinaison, mais elle est le résultat de l'arrangement divin; or, leurs mouvements sont ordonnés d'après la règle des corps

inférieurs, donc, en cette qualité, ils sont soumis à l'organisation divine de la Providence, car ce qui est un et stable est supérieur, comme on le voit dans un écrivain de la sainte Église.

Jérôme Cardan, homme si recommandable dans les lettres, et d'un savoir si étendu, que bien peu de choses lui ont manqué pour atteindre la science universelle, Cardan, au dix-septième livre de son traité de la Subtilité, chapitre des Arts, fol. 708, attaque la majeure de cette proposition, parce qu'il en résulterait qu'il y aurait dans la nature quelque corps naturellement immobile. J'en demande pardon à un homme si pénétrant, mais je démontre que les cieux ne peuvent pas se mouvoir d'un mouvement naturel. Ce qui est mu l'est pour arriver au repos, mais celui-ci est impossible, à moins que le corps ne soit en son lieu, donc le corps ne quittera pas sa place par un mouvement, si déjà il a été mu pour la conquérir; si donc une partie du ciel est mue d'un pur mouvement naturel, elle n'est pas à sa place; dans le cas contraire, elle ne sera pas mue : elle l'est cependant, donc elle n'est pas à sa place. Mais toutes les parties du ciel occupent leur place, donc elles ne sont pas mises en mouvement pour occuper le lieu qui leur est propre; il faut donc nécessairement qu'elles obéissent à un mouvement qui ne leur est pas propre.



Soit une partie du ciel en A, s'il n'est pas là en repos, c'est que ce n'est pas son lieu propre; soit donc en B ce lieu, mais là point de repos non plus, pas plus qu'en C; allons en D, où nécessairement le ciel trouvera son point de repos. Je n'irai pas en A d'où il sort, ce serait le rechercher, et l'on ne recherche pas ce dont on s'éloigne. De plus, si toutes les parties

ont en place, ce qui a lieu puisque le tout est en son lieu, aucune fraction de partie ne tendra vers un lieu, ou ne s'en cartera, puisque le tout occupera sa place.

A cette objection, que si le ciel n'a pas un mouvement prore, il y a dans sa nature quelque corps naturellement immoile, je réponds que l'adverbe naturellement peut être entendu e deux manières : ou dans le sens d'une nature inintelligente, omme le feu par rapport à sa forme, ou dans le sens d'une ature nulle. Je m'explique. Dieu donna aux corps destinés à a génération un mouvement propre à la composition et à la énération ; dans ce but, il leur assigna un lieu où il les conerve, d'où il les tire, et où il les renvoie : ce sont les élénents. Mais un corps destiné à l'action, et non à la formation l'un objet matériel, n'a aucun besoin d'un mouvement de éunion, mais uniquement de celui propre à l'action. C'est pourquoi le repos seul est un attribut de tout ce corps; et comme le repos est la perfection suprême du corps naturel, et e mouvement une perfection intermédiaire, il se meut en vue lu repos, et le ciel n'est pas privé de cette perception qui le pousse vers ce qu'il n'est pas. Il n'a pas la forme naturelle du mouvement, mais la forme de l'intelligence volontaire vers le mouvement de perfection.

Cardan nie la seconde proposition au livre II de la Variété des choses, chap. 1 ; il prétend même que le ciel est mu pour sa propre utilité, et non pour la nôtre; le but est plus noble que ce qui y tend, dit-il, tout ce qui est sous le ciel est moins noble que lui, et n'en est, pour ainsi dire, que l'excrément. Le ciel a donc pour but, en se mouvant, non la conservation des corps sublunaires, mais la sienne propre. Selon moi, c'est le contraire qui est la vérité, car si les cieux se mouvaient pour eux, ils tendraient vers un but qui leur serait propre, le repos, comme nous le voyons pour le monde sublunaire, et non vers le mouvement, qui n'est qu'une imperfection, comme le moyen comparé au but. En outre, ils ne rencontrent aucun avantage pour eux, car toutes leurs parties se bornent à être distantes du centre du premier mobile, le monde. Je deman-

derai encore à Cardan pour qui sont créés les aliments, l habitations et le reste. Pour les animaux, sans doute. Qui créé toutes ces choses? Dieu. Qui est près de Dieu et avec lu Les cieux. Qui les a créés? Dieu. Quel est l'animal le pl noble? L'homme. Donc c'est pour lui que les cieux se meuver c'est pour l'homme qu'il y a des cieux. A ces considératio se joint l'autorité de toute l'école du maître. Celui-ci, en s livre du Ciel, enseigne en termes formels que le mouveme du ciel est arrangé en vue du monde terrestre ; c'est pourquoi appelle l'homme un microcosme, en son livre VIII de la Ph sique, texte 12, et au livre II du même ouvrage, texte 24 : *No sommes en quelque sorte,* dit-il, *la fin de toute chose;* encor au premier livre de la Métaphysique : *L'homme est comn enchaîné à une nature servile.* Mais voici un argument *a hominem.* Dans tes commentaires sur l'astronomie, tu as e seigné, Cardan, que nos actions dépendent des mouvemen célestes; comment peut-il se faire alors que les cieux ne soie pas faits pour les hommes? Si les astres n'ont aucune influenc sur moi, je craindrai peu Mars, qui était dans le huitième orl au moment de ma naissance. En outre, dans ton traité de l Subtilité, chap. 12, tu t'exprimes ainsi sur la nature de l'homme L'homme a été créé comme moyen terme entre le divin et l périssable; mais il ne peut être moyen terme sans deux ex trêmes, donc ces deux-ci ont été faits pour qu'il pût être u moyen, donc enfin le ciel et la terre ont été faits pour le moye terme homme.

Mais Cardan nous dit : Le ciel est bien supérieur au mond terrestre, donc il n'a pas été fait pour lui. Je nie l'antécédent Cardan s'appuie sur l'incorruptibilité de la matière céleste tandis que la nôtre tend à la corruption, puisqu'elle est des tinée au changement.

J'accorde avec Aristote, liv. IX de la Métaphysique, text. 17 et liv. XII, texte 10, que le ciel a la matière, la puissance, e même la quantité et la forme. Là où se trouvent la quantité e la forme se montre nécessairement la matière. Je nie cependan que la matière du ciel soit supérieure à celle de notre monde

car, ainsi que je l'ai rigoureusement exposé dans mes commentaires sur la philosophie, la matière du ciel n'est pas différente de celle de l'homme ou d'un scarabée. Je ne comprends pas, tant j'ai l'esprit lourd et peu ouvert, comment une matière peut différer d'une autre, si ce n'est par l'arrivée d'une forme qui caractérise un objet, car son essence varie, non pas dans l'être, mais dans la manière d'être. Que si la matière du ciel est immuable, la nôtre est également éternelle et immuable en essence; ce n'est pas elle qui est corruptible, mais seulement la forme qu'elle revêt. Je pense donc qu'il faut rejeter cette proposition : que la matière tend à se corrompre. Rien n'empêche, en effet, que dans une partie de la matière il y ait la forme avec des qualités diverses, et dans une autre partie, la forme sans aucune de ces qualités, car la nature n'a pas destiné la matière à procéder d'abord par le changement et la génération, et d'elle-même, de manière que partout où il y aurait matière il y aurait génération; mais elle avait pour but de donner, dans la substance, une place à la forme corporelle, à la quantité et à la forme : à la quantité, à cause du changement de lieu; à la figure, parce qu'il était inévitable que tout corps fût fini; la figure n'est en effet que la disposition des limites. Le corps a pour limite la superficie, celle-ci la ligne, cette dernière le point; la figure est leur constitution. Qu'on n'argumente pas du point, car il ne constitue pas la forme, comme la ligne pour la superficie; ce n'est donc pas définir trop subtilement que dire comme tout le monde : La figure est ce qui est formé par des limites, car il n'y en a pas dans une ligne terminée par des points. D'après toutes ces raisons, la matière première fut créée dans la pensée de Dieu; la matière seconde, d'une utilité moins noble, fut destinée à la génération.

Mais voici la tourbe des scolastiques qui s'insurge, troupe fort ignorante selon moi, quoique tenant le dé aux yeux des autres. Elle dit : La matière recherche la forme, donc elle est corruptible; ce qui le prouve, c'est qu'on ne peut pas désirer une fin sans désirer en même temps les moyens qui nous y conduisent; le moyen est nécessaire pour atteindre une forme

nouvelle, et ce moyen c'est la corruption de la première. Quels hommes subtils! Je dis à mes docteurs, et très-subtilement, que la matière ne recherche pas de formes, car qui dit appétit dit privation; or la matière possède toutes les formes, car ces matières individuelles ne sont que les parties de la matière première, qui est une. De plus, si toute la matière est sous toutes les formes, elle ne peut pas les rechercher; donc toute la matière n'aspire pas au changement, mais seulement une partie, celle-ci ou celle-là; donc il n'y a pas désir essentiel de la part du tout, ni par conséquent de la partie, car la matière première, en tant que matière première, n'est rien autre chose que ses parties; donc enfin les parties n'aspirent à aucun changement. Nouvelle raison : la matière est toujours sous une forme quelconque, pour quel motif en chercherait-elle? Rejetterait-elle la forme pour chercher la forme? La nature n'est pas extravagante à ce point. Des vers sortent de l'homme, mais quel esprit sensé osera dire que la matière première se plaît à rejeter la forme humaine pour chercher ses délices dans un cadavre infect, en se revêtant de la forme et de l'aspect d'un ver! Il est également faux de dire que la matière de la pierre recherche une forme plus noble, car, d'après le même principe, toute matière serait entraînée vers la forme humaine ou céleste, ce qui est aussi ridicule qu'absurde; on le prouverait facilement. Ce désir serait inutile, et, suivant Aristote, rien ne se fait en vain dans la nature. De plus, en cherchant une forme meilleure, la matière ne désirerait qu'une forme; mais déjà elle la possède, car une certaine partie de la matière en est revêtue. Une partie en combat-elle une autre qui lui est homogène? La matière première est seul être, comme, par exemple, une masse de cire dont une partie a la forme d'une bougie, une autre d'une statue, celle-ci d'un dé, cette autre d'une colonne. Mais une portion ne diffère pas d'une autre par l'essence, ni par conséquent des dispositions qui suivent l'essence; elle n'en diffère pas non plus par l'appétit, ce serait en désirer la corruption, ce qui aurait lieu en recherchant sa forme. Ce serait en outre aller à la destruction des formes

nférieures, et cela de soi-même; car elle ne peut pas de oi-même aspirer à un mode meilleur sans travailler à la estruction d'un moindre; car la matière est ce qu'elle est par oi; l'homme n'est pas l'âme. Enfin nous voyons, par les xemples les plus frappants de la nature, qu'il n'en est rien. e l'âne, animal si utile à l'homme, naissent des frelons, êtres ruts assurément, ennemis du bien-être de l'homme. De celui-ci ortent des vers; la matière première brûlait d'un désir extrardinaire de dépouiller la forme humaine, la plus noble, pour evêtir celle d'un cadavre fétide. Que nos adversaires ne dient-ils que le ver est plus noble que l'homme! Ce sont là des nisères nées de l'ignorance, nourries par l'entêtement et la ottise. La matière, disons-nous, n'a pas en elle de quoi choisir es formes. Celui qui la constitua, établit aussi les formes en lésignant à chacune sa place dans la matière; celle-ci n'eut as le désir du changement, mais seulement de la perfection. haque partie arrive au but sous une certaine forme, et le tout ar toutes réunies. Pour cela, il n'est aucun besoin de changenent; il n'y a ni perte ni augmentation possibles. Mais ces êveries ont pris de la consistance dans les esprits des disputeurs iseux. Je montrerai ici une autre erreur des péripatéticiens t des scolastiques. Au livre IX de la Métaphysique, texte 17, les éripatéticiens regardant la matière comme la puissance de conradiction, l'ont entièrement bannie du ciel, afin de lui laisser 'éternité. Les scolastiques, au contraire, qui la regardent avec aison comme corruptible, attribuent ce mode à la matière. Ereur des deux côtés : la matière a sa quiddité qui la constitue et la listingue de toute autre chose; aussi, avec plus d'attention, on peut y découvrir l'action non comme un mode, mais comme fait surnaturel, car l'acte est affirmé de ce qui arrive en dehor les causes ordinaires, c'est-à-dire de ce qui n'a rien qui l'annonce, comme en hiver, une rose dont l'être est enseveli dans la plante. La matière, en effet, a une différence par quoi elle est matière, et non forme; mais une recherche plus attentive y trouve l'action, car il est évident que la matière reçoit quelque chose de la forme, et réciproquement, pour que de cette union

naisse un sujet, un en soi; sans cela l'unité résulterait de forme seule. En effet, avant l'hymen de la forme et de la matièr l'acte n'est pas encore actuel, il n'est que virtuel, s'il y a pui sance dans l'agent; mais s'il se trouve comme dans un germ il y a dès lors action de la matière sur la forme, et de celle- sur la matière, chacune selon sa nature : de même la forme di paraît dès que la matière lui manque; or la matière ces d'être caractérisée par l'absence de la forme. La matière n pas d'existence virtuelle, puisqu'elle est en soi par essenc mais elle tend virtuellement vers une manière d'être qui r sulte d'un autre sujet, c'est un principe de la nature qui s'all à un autre; voyez liv. I de la Phys., texte 52, et partie du Con posé, liv. VII de la Science divine, texte 2, et le liv. I d même ouvrage, texte 34, du Fondement des formes; et a livre V de la Phys., texte 17, le sujet des Substances mat rielles; et de la Cause du composé du même, liv. II, texte 8 28. Mais cette puissance n'est pas relative, c'est une identit absolue. Tels sont les avantages que j'ai opposés aux aver roïstes. La matière n'est donc pas en puissance, ni l'être d l'objet dont elle est matière, si ce n'est dans les choses corrup tibles; pour les autres, elle fournit la quantité, les qualités, l mouvement, accidents qui sans cela existeraient d'eux-même et sans sujet. Averroès a tort d'avancer, dans son livre de l Substance du monde, que la matière est le sujet des contraires et par conséquent de la corruption. Elle ne l'est pas nécessairement de tous les contraires, mais de l'opposition seulement, qui est selon le lieu; c'est pourquoi il faut la place dans le ciel, puisque c'est là son lieu. Il suit de là que la matière en nous n'est pas apte à tous les changements, elle n peut pas prendre les formes matérielles et celles qui sont immatérielles, mais les premières seulement. C'est pourquoi le accidents propres aux contraires ne sont pas dans la matièr céleste : on ne trouve rien d'opposé à la quantité et à la forme ce qu'il y a de cette nature ne l'est pas à la corruption, mai bien à la perfection, c'est-à-dire au mouvement. Je conclu donc que si le repos est contraire au mouvement, il l'est assu-

ément d'une certaine manière : il en est de même de toutes
s autres oppositions ; donc les philosophes ont nié sans motif
e qu'ils pouvaient affirmer. Nos théologiens, de leur côté, ont
vancé une affirmation qui n'était pas nécessaire. Car, pour
épondre à cette objection qu'ils redoutaient, que le ciel n'a
ucun contraire à qui l'on puisse l'opposer, ils ont affirmé que
a matière est dans le ciel, parce que celui-ci doit contenir un
rincipe de corruption : c'est une grande et double erreur.
'abord parce que tout être contingent étant fini est corrup-
ble de sa nature, bien qu'il n'ait aucune matière; ainsi ce
'est pas pour corrompre le ciel que la matière y est placée.
ar, quoiqu'elle n'ait pas son contraire, cependant elle n'est
as sa propre cause, elle peut donc ne pas être. C'est là ce qui
onstitue le principe de la corruptibilité pour le tout et les par-
es, mais non le contraire, car ce qui n'est pas un acte pur est
omposé en quelque façon, et par conséquent destructible ;
nais Dieu seul est un être pur, c'est pourquoi le ciel étant,
our les péripatéticiens eux-mêmes, un être dépendant, ren-
erme en lui ce principe de dissolution. Il n'y a qu'un seul et
nique être qui existe en soi. Ainsi les théologiens, pour qui
n signe de Dieu a produit le monde de rien, et qui le dé-
ruira un jour pour lui en substituer un autre, les théologiens
'ont aucun besoin de matière comme principe de destruc-
ion : d'abord parce qu'un signe de la Divinité suffira, ensuite
arce que si c'était le but de la matière, qui dès lors serait
orruptible, où serait son principe de corruption ? Nous sa-
ons qu'elle n'a pas son contraire. Elle sera dévorée par le
eu, mais cet avenir sera dû à un autre feu que le ciel, car le
iel ne brûle pas maintenant ; la matière n'a pas été destinée à
rendre une autre forme. Tout sera nouveau, tout, la matière
lle-même. Nous pourrions poursuivre nos déductions plus
oin, mais j'ai suffisamment démontré que la matière n'a point
le contraire, qu'elle ne tend pas à la corruption, et que par
onséquent notre matière est aussi incorruptible que la ma-
ière céleste. Revenons à Cardan. Le ciel est créé pour le
nonde terrestre, qui ne lui est pas inférieur, puisque tous

deux sont formés de la même matière incorruptible. Le cor humain, quoique sujet à la décomposition, n'est pas moi noble que le corps céleste, puisqu'il est soumis à la substan divine qu'on nomme intelligence. Cette prérogative l'empor bien sur celles de simplicité, du lieu et de rôle à remplir. S œuvre est plus laborieuse et plus admirable que cette conc- tion. Si, comme j'en ai l'espérance, le ciel est la demeure f- ture de l'homme, je ne crains pas de mettre l'homme au-dess du ciel. La matière du ciel, inférieure pour la forme, n'occ- pera pas les premiers degrés, car, ainsi que plusieurs l'o pensé, la forme qui caractérise le ciel est bien différente celle qui lui imprime le mouvement, c'est-à-dire l'intelligenc L'homme, au contraire, n'en a qu'une seule à laquelle il d son titre d'homme, c'est l'entendement; donc une forme pl noble rendra plus noble la matière de l'homme. Ajoutons cela que la forme du ciel ne sera jamais que la forme d'u corps qu'elle ne peut même pas mouvoir, et que remue l'i telligence. Si les cieux ne vieillissent pas, c'est qu'ils entou rent des êtres plus nobles qu'eux, placés sous leur voûte; si leur mouvement est dirigé pour notre avantage sans qu émane d'eux, comme je l'ai prouvé, il suit qu'on peut facil ment comprendre et reconnaître que la providence divi gouverne les êtres qui sont au-dessous d'elle.

EXERCICE VIe.

Preuve de la Providence par les réponses des oracles.

Nous avons lu plusieurs fois dans les historiens, que le statues de pierre des dieux ont manifesté certains avertis- sements sur les événements futurs. Ce fait prouve sans ré- plique l'action d'une providence particulière de Dieu sur l monde, car l'événement répondit fort souvent à la prédiction et personne cependant n'aurait pu le rapporter à une caus naturelle, alors qu'il dépassait de beaucoup les forces de la na- ture. L'avenir était donc prédit par une substance doué

d'une faculté surnaturelle, à laquelle l'oracle devait sa réalisation.

Nicolas Machiavel, assurément le prince des athées, dans ses commentaires sur Tite-Live, et dans son livre si pernicieux du Prince, ouvrages écrits dans notre langue nationale, regarde tout cela comme autant de fictions destinées à la plèbe inconsidérée, pour la maintenir par une croyance religieuse, à défaut de la raison. Socrate enseignait, au livre II de la République, qu'il était permis de mentir pour ce qui concernait la religion ; Scévola, au rapport de saint Augustin, livre IV de la Cité de Dieu, avait coutume de dire : Il importe de tromper le peuple sur la religion. De là cet adage si commun : Le peuple veut qu'on le trompe, qu'il soit trompé.

Mais nous ne pouvons accorder en ceci aucune créance à Machiavel, historien récent de la république de Florence, quand tous les livres, les paroles de tous les sages, tous les monuments de la Grèce et de Rome, sont là pour garantir la véracité incontestable des oracles. Ce malheureux athée, trompé par quelques oracles fabuleux des idoles qu'il peut avoir lus, a conclu du particulier au général, contre la règle du raisonnement ; le conséquent de sa proposition manque de preuve, car on ne conclut pas nécessairement d'un fait à tous les faits possibles.

Pierre Pomponat, philosophe habile, dans le corps duquel Pythagore aurait juré que l'âme d'Averroès avait passé, avoue, dans son admirable opuscule sur les causes des effets naturels, que les réponses des oracles méritent créance, non cependant qu'elles soient données par Dieu ou le démon, mais bien par l'âme et le corps du ciel. Car, dit notre Mantouan, puisque l'intelligence n'est pas un corps, que cette vertu n'appartient pas à celui-ci, d'après Aristote, livre VIII de la Physique, il suit qu'elle n'est ni dans un lieu ni dans un sujet, rien n'empêche qu'on ne dise qu'elle inspirait la statue de l'idole ; là elle pouvait très-facilement se faire entendre par la voix de l'idole et par l'intermédiaire du corps céleste (car le ciel est l'instrument universel des intelligences), comme le musicien se fait

entendre au moyen d'une flûte. Car si le démon pouvait le faire, d'après l'opinion des chrétiens, pourquoi pas les esprit immatériels et moteurs des cieux? il n'y a pas plus de pouvoi dans les premiers que dans les seconds pour mouvoir et excite les oracles. D'ailleurs faut-il s'étonner de cette voix prophéti- que formée par l'intelligence avec le corps du ciel, quand Al- bert au livre II des Minéraux, nous cite la pierre amandine, qu prophétise et qui interprète les figures et les énigmes? La pierre quiritia révèle les secrets. La sélénite, dit Albert, favorise la divination pendant la première lune. On attribua ces mêmes propriétés aux mouvements des astres. Si le ciel communique une si grande vertu aux pierres, pourquoi ne croirions-nous pas à tout son pouvoir quand il est uni à tout ce qu'il aime le plus, l'intelligence, ou même et plus encore à la statue d'une idole? Ali Abengazel ayant pris connaissance de la position des astres, annonça qu'un enfant prophétiserait aussitôt qu'il serait né, ce qui eut lieu. En effet, vingt-quatre heures après sa naissance il se mit à parler, annonçant sa mort, et ajoutant qu'il était né pour prédire à son père qu'un grand malheur menaçait sa famille, comme le rapporte le même Abengazel, chap. 7, cinquième partie.

J'ai discuté longuement et avec clarté pour réfuter Pomponat sur ce sujet, dans mon Apologie pour la loi mosaïque et la loi chrétienne contre les physiciens, les astronomes et les politiques; il suffira donc ici de satisfaire aux raisons qui viennent d'être avancées.

Et d'abord, l'intelligence n'est en aucun lieu déterminé, donc elle peut se trouver dans une statue. Je réponds que la conséquence est fausse, car bien que l'intelligence n'occupe pas un lieu à la manière d'un corps, dont les extrémités remplissent le vide du contenant, cependant c'est un être fini, il faut nécessairement qu'elle occupe un lieu dans l'espace, soit dans l'orbe de Jupiter, soit dans celui de Vénus. D'après cela, je demande comment l'intelligence qui anime le ciel de Jupiter, ou Jachiel, d'après le dire de Cardan, peut se trouver dans la statue d'un dieu. Est-ce par opération ou par défini-

tion [1] ? Il serait trop absurde d'accorder le premier point, car si l'intelligence était en son lieu par opération, elle ne pourrait pas faire autre chose dans le même lieu, et celui-ci changerait avec l'acte. Mais la position ne varie pas, car sans aucun changement de lieu, l'intelligence peut accomplir plusieurs actes, mais elle ne peut pas changer de lieu sans une variation dans la direction. Encore bien moins l'intelligence peut-elle être dans la statue par définition, car devant être ici, elle ne peut pas être là.

En second lieu, les minéraux sont comme imprégnés d'une vertu prophétique par les astres, à plus forte raison les astres eux-mêmes. Je nie l'antécédent; il repose sur une base vermoulue, le témoignage d'Albert, que je repousse, car l'énumération que fait celui-ci des propriétés des minéraux fourmille d'erreurs. Pour n'en citer qu'une entre mille, il se trompe chaque fois qu'il affirme, en se grattant le front, que le diamant ne peut pas être brisé par le fer, tandis que le marteau peut le réduire en poudre. Il est cependant un peu plus dur que le cristal, et j'en ai fait l'expérience à Anvers. A Paris, j'ai rencontré un jeune homme plein de confiance dans les dires d'Albert, et qui achetait à grands frais les pierres dont il fait mention ; une si grande dépense loin de lui être utile ne fit que tourner à sa confusion. Aussi je suis tellement de l'avis de Scaliger, qu'il y a plus de vertu dans une puce que dans toutes les pierres dites précieuses, que je déclare faux de fausseté certaine, l'antique proverbe des charlatans, que la puissance est dans les mots et dans les pierres. Car tous ces mots aussi magiques qu'on voudra, tirés de la Stéganographie de Trithème et des Charmes d'Agrippa, n'ont d'autre force que de changer l'ouïe.

Troisièmement, Ali annonça d'après les astres qu'un enfant était né prophète, donc les astres confèrent le don de prophétie.

Je réponds en niant la conséquence; la vertu prophétique

[1] Par *opération*, il faut entendre un mouvement d'un lieu à un autre; par *définition*, la nature de l'intelligence qui lui assigne une place spéciale ; nous avons cru devoir laisser les mots du texte, mais nous croyons qu'il est bon de les expliquer.

de l'enfant fut indiquée mais non produite par les astres, et nous trouvons la preuve de cette vérité dans les aveux mêmes des astrologues. Albert le Grand, dans son Miroir astronomique, sur les livres permis, chap. 2, dit : « Nous savons que » Jésus-Christ notre Seigneur est né sous le signe de la Vierge, » non qu'il fût soumis aux étoiles, lui qui a créé les étoiles, » mais parce qu'alors qu'il dépliait le ciel comme une peau, il » eût dédaigné de faire un ouvrage incomplet. Il ne voulut » pas se soustraire aux signes, ni à ce qui est écrit par la Pro- » vidence dans le livre de l'éternité. Il voulut par là, avant de » naître d'une vierge, montrer qu'il était homme, en même » temps que par sa naissance surnaturelle il se montrait Dieu ; » non que le signe céleste fût cause de cette naissance, il n'en » était que l'indice ; lui seul était cause, et c'est là même ce qui » rend ce mode de naissance si admirable ; le ciel devait l'an- » noncer. » Jérôme Cardan, à qui les savants astrologues ont tant d'obligations, au livre IV de la Subtilité, chapitre de la lumière et du jour, après avoir dit que l'apparition d'une comète annonce la mort des princes et le changement des lois, ajoute : « La comète peut être le signe de ces événements, » mais nullement leur cause. » Je fais le même raisonnement pour le don de prophétie de l'enfant, et le pronostic de l'habile astronome Ali put très-bien avoir eu lieu d'après la disposition favorable de Vénus. Toutefois, remarquons en passant que c'est un fait naturel et non miraculeux, qu'un enfant parle peu d'instants après sa naissance, puisque la parole consiste dans la force de la langue et dans l'intelligence. Ces deux conditions se manifestent chez les uns plus tôt que chez les autres, d'où il arrive qu'on s'étonne d'entendre parler un enfant qui n'est pas encore dans l'âge ordinaire de l'intelligence. Cependant si la langue a une force prématurée, comme c'est la nature qui donne à l'homme la force de parler, rien n'empêche que l'enfant n'articule des sons à la manière d'une pie ou d'un perroquet, ou qu'il ne se comprenne par quelque effort de l'esprit.

EXERCICE VIIe.

Preuve de la Providence par les réponses des sibylles.

Les sibylles prédisaient l'avenir sans avoir recours aux livres et encore moins à la science interrogatoire que professa Albumazar ; mais elles cédaient à la puissance d'un souffle divin et supernaturel ; aussi faut-il avouer que leur langage était réglé par un pouvoir céleste. C'est ce qu'a reconnu Aristote, au livre II de son traité à Eudème. Plutarque, en son livre *Pourquoi les oracles ont cessé*, nous dira que la conséquence est fausse, comme n'étant pas tirée de l'énumération exacte des parties. C'est pourquoi il attribue la puissance divinatoire à la terre, c'est-à-dire à la vapeur de l'antre de Delphes, où les sibylles rendaient leurs oracles, parce que, dit-il, la vapeur de l'antre d'Apollon s'échappant d'abord avec violence, poussait impétueusement l'âme du devin vers l'avenir ; alors aussi les réponses des oracles étaient en vers. A mesure que la vapeur diminuait, elle s'échappait avec moins de force, les oracles se formulaient, et la voix prophétique tombait avec le dernier souffle de l'antre. Pour justifier cette vertu divinatoire et poétique qu'il attribue aux vapeurs de la terre, Plutarque cite les fumées du vin, et il attribue aux premières la puissance de celles-là pour exciter l'âme.

J'ai longtemps disserté sur cette question dans mon Apologie de la loi de Moïse et du Christ : accordons ici que la vapeur terrestre puisse inspirer des vers ; on ne peut cependant pas lui concéder l'inspiration de l'avenir, qu'annonçaient les sibylles, au grand étonnement de tous.

Jérôme Cardan, livre XIV de la Variété des choses, chap. 68, assigne trois causes à la vertu prophétique : la puissance de la terre, celle du ciel sur une vierge, et la même puissance dans l'intérieur de l'antre. La première agitait l'âme, car quand le devin descendait dans les profondeurs de l'antre, cette vapeur le plongeait tout éveillé dans l'extase ; dans cet état, l'extase, quoique fortuitement, dévoile plusieurs faits à venir, vers la

réalité desquels la force céleste dirige l'esprit de la sibylle. Par force céleste, il entend l'influence des astres de la sibylle qui dominent l'antre, comme l'astre de Vénus avec le Soleil et Saturne.

Mais, diraient les philosophes à Cardan : Comment savez-vous que l'astre de Vénus concorde favorablement avec la naissance des sibylles? qui vous a montré leurs livres? Cardan s'appuie sur la virginité des sibylles, mais combien de mille vierges dans les couvents, et qui cependant n'ont pas le don de prophétie? De plus, qu'a donc de particulier l'astre de Vénus, pour qu'il puisse inspirer l'avenir à une sibylle? Comment peut-il en être ainsi, quand toute notre connaissance résulte de la connexion des faits antérieurs, et comme l'a dit Aristote, dans ses Analytiques : Comment les astres, qui s'ignorent eux-mêmes et qui ne nous connaissent pas, peuvent-ils nous instruire? Mais laissons là ces sophismes philosophiques, l'ignorance de Cardan en astrologie, et rapportons-nous-en à Ptolémée, leur maître à tous. C'est une erreur de la part de Cardan et une grande de ne faire aucune mention de Mercure ni de la Lune, quand Ptolémée, au livre des Astres, liv. III, chap. des Monstres, texte 20 [1], dit que Mercure crée les interprètes des oracles et des songes; au livre IV, chap. 4, texte 18, il dit : « Si de plus la Lune gouverne un lieu fixe, si par sa rencontre avec le Soleil elle entre avec Mercure dans le Taureau, le Cancer et le Capricorne, elle inspire des devins, des prêtres qui voient l'avenir dans le bassin des sacrifices; à sa présence dans le Sagittaire et les Poissons, nous devons ceux qui prédisent d'après les morts et qui évoquent les démons, tandis que les mages, les astrologues, consultés sur l'avenir qu'ils connaissent, sont dus à son entrée dans la Vierge et le Scorpion. Enfin c'est la Lune au signe de la Balance, du Bélier et du Lion, qui agite du souffle prophétique les conjurateurs et ceux qui

[1] Vanini veut parler de l'ouvrage de Ptolémée connu dans le moyen âge sous le titre de : *De indiciis astrologicis*. Cardan s'est beaucoup occupé de cet ouvrage, et Vanini cite souvent, pour les réfuter, quelques-unes des interprétations qu'il en a données.

étudient les songes. » Cardan explique ainsi la pensée de Ptolémée. « Ptolémée entend que la Lune est une cause divina-
» toire, dans quatre conditions : 1° Lorsqu'elle apparaît se
» dégageant des rayons du Soleil ; 2° quand elle marche vers
» Mercure ; 3° quand elle se montre au milieu du ciel, ou
» comme une planète qui poursuit sa course ; 4° quand elle se
» trouve dans les signes qui se rencontrent, à l'exception des
» Gémeaux et du Verseau. Ainsi une expérience évidente nous
» prouve les propriétés prophétiques de la Lune. Pourquoi ? Il
» y a à ce fait plusieurs causes : elle est multiforme, elle main-
» tient les forces de toutes les étoiles, c'est la déesse de la nuit
» et l'emblème des âmes inspirées. Une de ces causes de moins
» ne suffirait pas pour lui ôter son caractère. Ainsi, au signe
» du Taureau elle inspire le devin, parce que Vénus et la Lune
» se plaisent dans ce signe, et que la première agit d'une ma-
» nière occulte. De même au signe du Cancer, où dominent
» Jupiter et la Lune, ainsi que dans la Vierge, où Mercure a son
» siége, et où se plaît la Lune ; les planètes offrent le champ le
» plus noble à la science divinatoire. » Mais puisque d'après ton opinion et celle de Ptolémée, Mercure et la Lune sont d'accord, pourquoi n'en parles-tu pas au livre de la Variété des choses ? Tu n'as parlé uniquement que de Vénus, de Saturne et du Soleil. Je m'étonne même que tu n'aies pas dit, comme tu le devais, pourquoi Jupiter et Mercure prédominent dans le temple d'Apollon. Cependant tu es excusable, car tu as cru devoir faire une addition à Ptolémée (liv. IV), toutefois sans la moindre étincelle de jugement. « La rencontre de Saturne et
» de Vénus (dis-tu) produit les devins et tous ceux qui s'a-
» donnent aux arts défendus et coupables ; au contraire, avec
» Jupiter il en résulte deux influences bénignes qui rendent
» heureux les augures et les prêtres. Nul, en effet, plus que
» ceux-ci n'est comblé de plus d'honneurs et d'avantages par
» toutes les lois, donc c'est à Jupiter, à Vénus et à Mars qu'ils
» doivent leur influence. Pour les deux premières, la raison
» en est claire, car ils sont les signes de la richesse, de l'es-
» time, du repos et de l'opinion de la Divinité ; de là le tort de

» ceux qui les ont confondus avec Saturne, indice de la pau-
» vreté et du mépris; aucun de ces états n'est perpétuel, mais
» pour chacun la durée est en raison de la puissance! Dans
» leur constitution, le plus de pouvoir est aux influences béni-
» gnes. Les signes de Mars se cherchent dans l'immolation des
» animaux, et à leur défaut dans celle des hommes. » Pour juger combien ces paroles sont absurdes et incongrues, il suffit d'avoir monté les premiers degrés du temple de l'astrologie. Tu nies la durée de l'ordre ou de la religion des pauvres, quand cependant le christianisme fut la plus humble à son origine; tu la nies en disant au sujet de la naissance du Christ dans Ptolémée: « Quand le destin fut arrivé aux limites de Saturne,
» sous la Terre désolée, il annonça la pauvreté, d'où vient que
» le Fils de l'homme dit de lui-même, qu'il n'avait pas où re-
» poser sa tête. » Cependant, d'après la vérité constante de l'Évangile, et les signes astrologiques, cette religion doit durer un long espace de temps. Car tu dis, fol. 366 : « C'est la nais-
» sance du Christ, source de tant de miracles; et bien qu'il ne
» faille insister que sur les faits naturels, cette naissance du
» Christ fut admirable, et la nature y contribua de tout son
» pouvoir par le concours de tous les astres. Naturellement
» donc, notre loi est une loi de piété, de justice, de foi, de
» simplicité et de charité ; loi excellente et sans fin, si ce n'est
» au retour des écliptiques, qui serait le signal d'un nouvel
» ordre dans l'univers. » Puisses-tu, pour ton repos, entendre par là le jour du jugement dernier. Tu affirmes en outre que les religions sont d'autant plus durables qu'elles sont plus puissantes, ce qui est faux, car il en était ainsi de l'hérésie d'Arius. Elle s'étendait sur toutes les parties du monde, au point que saint Jérôme disait : L'univers se fait arien. Le siége de saint Pierre seul, posé par le Christ sur une pierre indestructible, et contre lequel les portes de l'enfer ne prévaudront point, se préserva du contact impur de cette hérésie. Cependant à peine avait-elle régné deux cents ans, qu'elle fut brisée comme d'un seul choc, ruinée de telle sorte, qu'aujourd'hui (Dieu en soit loué !) il n'en reste rien, pas la moindre parcelle;

c'est à peine si l'on sait le nom de son impie et orgueilleux fondateur. Revenons à notre sujet.

Pourquoi fais-tu présider Vénus et Saturne réunis à la naissance des sibylles? n'as-tu pas lu dans Ptolémée, livre III, des Astres : « Dans les prédictions et les oracles, l'étoile de Vénus » annonce des vices élégants et agréables, des maladies qu'on » peut guérir en implorant le secours de la Divinité ; mais sa » rencontre avec Saturne annonce une ignominie qu'on ne » peut cacher. » Or les sibylles n'ont point porté la marque publique de cette ignominie ; tu as donc tort de les mettre dans l'empire de Vénus et de Saturne réunis.

Pourquoi maintenant affirmes-tu l'influence bénigne de ces astres à la naissance des sibylles ? Tu diras que c'est parce qu'ils leur ont donné la divination ; j'y verrais plutôt une preuve de leur malveillance. Écoute Ptolémée, livre III : « Si les astres mal» faisants s'arrêtent à l'angle oriental, et leurs contraires à l'oc» cident, ils apportent des maux presque incurables et qui » frappent tous les regards ; l'épilepsie et ses fureurs mortelles, » les terreurs de la mort, la folie et la stupeur, la licence ef» frénée, une nudité effrontée, les blasphèmes. » A la démonoplexie, ou vertige des Bacchantes (ainsi parle Virgile au sujet de la sibylle, livre VI), ils joignent toutes les extravagances qui s'y rapportent. Mais d'après les lieux qu'ils dominent spécialement, le Soleil et Mars poussent à la folie ; Jupiter et Mercure à l'épilepsie ; Vénus à l'inspiration prophétique ; Saturne et la Lune à la démonoplexie, c'est-à-dire à l'obsession des démons. Ce sont là des contes : cependant les astronomes gourmandent Cardan sur son ignorance. Tu te trompes, et grandement, en donnant le Soleil comme le guide et l'inspirateur des sibylles ; car tu affirmais plus haut que la vapeur froide de l'antre agitait leur esprit. Mais, dira Cardan, la chaleur du Soleil peut aussi animer les sibylles. Et même celle de Mars, comme tu l'avoueras volontiers (livre IV de Ptolémée) : « Dans » le signe de Mars et de son opposé (le Cancer ou le Capri» corne), on peut deviner, à cause de la puissance de la Lune » et de Vénus. Dans la Balance, grâce à l'action opposée de

» Saturne et de Vénus, c'est à la Lune que sont soumis ceux » qui interprètent les songes. Dans le Bélier, c'est à Mars » qu'est due l'inspiration, et dans le Lion les exorcistes obéis» sent au Soleil opposé à la Lune. Ainsi la Lune domine les dé» mons, le Soleil les exorcistes. »Or, ceux-ci n'étaient pas des sibylles, lesquelles n'étaient pas soumises au Soleil. Cardan fera donc bien de donner aux réponses des sibylles une garantie plus respectable, mais après des efforts si multipliés, nous ne pouvons qu'en rire, sans nous arrêter à lui répondre.

EXERCICE VIIIe.

Preuve de la Providence par les miracles de l'ancienne loi et de la nouvelle.

L'argument tiré des miracles prouve la Providence d'une manière si éclatante, que nous pouvons nous appuyer facilement sur une longue induction ; mais nous avons à rechercher ce que peuvent répondre les athées, ce dont jusqu'à présent personne ne s'est ému ; pour nous, c'est avec joie que nous entrons dans toute voie nouvelle, comme le lecteur bienveillant pourra s'en convaincre.

Nicolas Machiavel résout la question par un expédient facile : il pense que les miracles ont été inventés et forgés par les chefs pour dompter leurs sujets, et par les prêtres pour s'attirer les honneurs et le respect.

C'est un mensonge honteux, comme je vais le prouver par tes propres paroles, méchant esclave : dans le livre du Prince, tu affirmes que la religion chrétienne est contraire au régime politique, car elle glace le courage des hommes par les terreurs de l'enfer, affaiblit les forces par le jeûne, énerve les hommes en condamnant la vengeance et en repoussant les sacrifices sanglants ; un prince politique ne désire donc pas cette loi basée sur des prodiges et des miracles, puisqu'elle est en tous points si contraire à ses vues. Encore bien moins, les prêtres,

représentants du Christ ici-bas, veulent-ils trafiquer des miracles; car tu affirmes en un chapitre des Commentaires sur Tite-Live, que par une loi de l'état très-habile et très-juste, tout doit être ramené aux anciennes sanctions. Tu cites pour exemple le bienheureux François et saint Dominique, qui sauvèrent de sa ruine le christianisme presque détruit (comment cela se peut-il, puisqu'il fut assis par le Christ sur une pierre indestructible?), qui le ramenèrent aux principes de sa fondation en prêchant la pauvreté et l'humilité, comme l'avait fait le Christ. Apprends donc de toi-même, Nicolas, que ces fidèles ont professé la pauvreté et l'humilité, et qu'ils n'ont pas imaginé des miracles pour acquérir des richesses et des honneurs. Il est prouvé cependant, par le témoignage de l'histoire ecclésiastique, le plus évident et le plus infaillible, que ces saints personnages se sont illustrés par de nombreux miracles; tu as donc tort de dire que les prêtres ont inventé les miracles dans des vues d'avarice et d'orgueil.

Pierre Pomponat dans un opuscule imprimé à Bâle, reconnaît l'évidence des miracles de l'une et de l'autre loi; toutefois il leur donne pour cause, soit les astres, soit notre imagination. Cela est vrai des astres, car ils influent sur l'ordre et l'organisation de l'univers, même sur les institutions religieuses, source universelle de l'ordre. Or, comme les peuples n'ajouteraient pas foi à un nouveau législateur qui ne serait pas recommandé par des miracles, les astres réunissent toutes les vertus qu'ils distribuent séparément aux animaux, aux herbes et aux pierres, pour les donner au nouveau législateur, qui muni et comblé de tous ces dons célestes, accomplira une foule de merveilles; en sorte que si le diable peut les produire, l'auteur de la loi nouvelle ne lui est pas inférieur. Ce qui suit le prouve, car d'après saint Augustin, Satan ne peut effectuer aucun miracle qu'en appliquant des forces actives aux êtres passifs pour troubler les sens et émouvoir l'imagination, ce qu'il fait en appliquant au sujet les sucs des herbes de différentes parties de la terre, et dont il connaît bien toute l'efficacité. Le nouveau législateur, inspiré par les astres, produira ces faits, et de plus

extraordinaires encore. Il y joint une foule d'exemples que la religion interdit de rapporter.

Jérôme Cardan fait aussi remonter aux astres l'origine des lois, dans le supplément d'Alman, chap. 22. Il dit (ô langage impudent! langage exécrable! discours impies! paroles détestables!) : « La loi judaïque vient de Saturne ou de son étoile, et » mieux de tous les deux ; la loi chrétienne de Jupiter et de » Mercure ; le mahométisme du Soleil et de Mars, qui dominent » également, d'où vient qu'on y voit une justice rigide alliée à » l'impiété et à une cruauté inouïe. L'idolâtrie est due à l'in- » fluence de la Lune et de Mars. Toutefois chaque loi est trou- « blée par les contraires: Jupiter par l'autorité, et Mercure » par le raisonnement, résistent à Saturne. Les deux premiers » ont pour ennemi Mars, sourd à la raison et bravant l'auto- » rité. Saturne, par la ruse, Vénus par la débauche, combat- » tent Mars et le Soleil; le Soleil et Jupiter, par l'autorité, la » dignité et la vérité, balancent Mars et la Lune. » Il conclut en disant : « Ainsi, chrétiens, levez la tête, comprenne qui » pourra. »

Et dans le livre :

« Le triangle de feu favorise la religion chrétienne, et celui » d'eau est favorable aux mahométans; de là vient qu'il ne leur » a fallu qu'environ cent cinquante ans pour établir leur secte, » qui le fut après la rencontre de Saturne et de Jupiter dans » le signe du Scorpion, l'an 630, ou, selon quelques-uns, en » 619, la rencontre ayant eu lieu en 610, dans le signe des » Poissons. La grande rencontre dans le signe du Lion annonça » la religion chrétienne et la venue du Christ; la rencontre à » la naissance du Cancer, et qui annonça Mahomet, l'an de » Notre-Seigneur 590, fut grande, sans être cependant la » plus grande. » Sur Ptolémée, Jug. des astres, liv. II, texte 17, il dit :

« Les religions sont persécutées surtout quand les grandes » jonctions ont lieu dans les opposés du triangle. Le triangle » de la religion chrétienne est formé du Bélier, du Lion, du » Sagittaire et de Jupiter, qui le domine, parce que le Soleil

» leur est commun ; celui de la religion païenne, du Taureau, » de la Vierge, du Capricorne et de Vénus, qui le domine, » parce que la Lune leur est commune ; celui de la juive, des » Gémeaux, de la Balance, du Verseau et de son maître Sa- » turne, qui ont Mercure en commun, parce qu'il les favorise » tous. De plus, les descendants des Juifs sont fidèles à leur » religion, parce que Mercure, qui préside aux lois, domine » particulièrement le triangle des Juifs, et de là vient que leur » religion est aussi leur code. Mais le triangle du Cancer, du » Scorpion et des Poissons préside à la religion mahométane; » car Mars la domine, et la conjonction commença au milieu » de l'année 591, dans le Cancer, et continua jusqu'à l'an 789, » dans les signes du Verseau : or personne n'ignore que Ma- » homet est né et qu'il promulgua sa religion sous cette in- » fluence. Le Christ naquit également six ans après la grande » conjonction dans le Bélier, et il annonça sa loi pendant cette » conjonction dans le triangle du Bélier, du Lion et du Sagit- » taire. Ainsi il est évident que ces triangles et ces planètes » exercent leur influence sur ces religions, tant par rapport à » leur origine que par rapport aux mœurs et au pays où elles » sont nées. Les triangles ont les mêmes adversaires que les planètes. Le triangle du Bélier est opposé à celui du Cancer, parce que Mars et Jupiter sont ennemis, très-puissants tous deux ; aussi la guerre est continuelle entre eux. De même pour le triangle du Taureau et celui des Gémeaux, parce que Vénus et Saturne sont en guerre, quoique faibles tous les deux; aussi la religion qui vient la dernière attaque les autres. » Au texte 19, fol. 284, il avance encore des contes tout ussi absurdes.

« Notre religion naquit sous la conjonction du Bélier et des astres supérieurs, et il en est de même du Sauveur. Elle fut promulguée sous la conjonction des astres supérieurs dans le Sagittaire, dans la région soumise au Bélier ; et alors comme la force des triangles intermédiaires est plus grande à l'extrémité opposée, notre religion fleurit en France, en Italie, en Angleterre, dans la Sicile, la Germanie, l'Espagne, qui

» sont soumises au triangle du Bélier. Ensuite la loi de Maho
» met, fondée sous l'influence du triangle aqueux, fut promu
» guée en Arabie, au milieu du triangle du Verseau, et ré
» pandue ensuite dans l'Arménie, l'Hyrcanie, la Mattiane, l
» Bactriane et les pays qui avoisinent la mer Caspienne. En
» fin, par suite du concours du triangle aqueux, qui se dév
» loppe dans le quatrième carré, elle fut aussi promulguée dan
» la Numidie, à Carthage, dans l'Afrique, en Égypte, chez le
» Nasamontes, les Garamantes, les Maures, les Gétules, le
» Métagouses, les Bithyniens, les habitants de Colchos, de l
» Syrie, de la Cappadoce, de la Lydie, de la Cilicie, de la Pan
» phylie : or, à l'Arabie touchent l'Égypte, la Cyrénaïque, l'É
» thiopie, la Médie. On sait que la Scythie, située à l'extrémité d
» triangle, est la région où s'arrête le nom de Mahomet, comm
» en Espagne et les régions environnantes la loi du Christ. »
rapporte également les schismes et les hérésies aux astres, ca
il parle ainsi du schisme anglican, texte 54, fol. 347 : « Un
» comète remarquable par sa faiblesse, annonce les fureu
» nuisibles de Mars et de Mercure ; Jupiter annonce quelqu
» biens, comme des vents salutaires. Quand à ces pronostic
» se joignent les divisions des prêtres dans la religion chré
» tienne, elle est menacée de combats, de guerres qui ne do
» vent pas durer, de scissions et de troubles violents. C'est c
» qu'on vit en 1533 dans le signe du Bélier, au nord; car Ju
» piter indiquait la religion chrétienne, le Bélier l'Angleterre
» Mars et Mercure les dissensions et les changements, événe
» ments qu'on vit se réaliser dans ce pays sous le règne d
» Henri VIII. » Dans son horoscope de Martin Luther, il rap
porte la réforme aux astres, et notamment à Vénus dans l'ép
de la Vierge.

O doctrine sacrilége ! et que les hommes doivent repousser
impiété infâme et inconnue jusqu'alors ! Les avertissements pro
phétiques, le christianisme que Dieu a institué, que Dieu con
firme par des miracles, les rapporter à la conjonction fabuleus
et imaginaire du Bélier ! Voici ce que dit Cardan au sujet du
Jugement de Ptolémée sur les astres : « La conjonction de la

» huitième sphère du Bélier avec la tête de la neuvième ne peut » avoir lieu que dans un espace de trente-six mille ans, et même » selon quelques-uns qu'après quarante-neuf mille ans. » La loi du Christ ne résulte donc pas de cette conjonction, comme le veut encore le même Cardan, puisque l'histoire sacrée des Hébreux ne compte que six mille huit cent vingt-deux ans depuis la création du monde. Mais voyons à faire crouler sur lui-même cet échafaudage diabolique de Pomponat et de Cardan. Le premier affirme que les astres sont cause des lois nouvelles, et principalement du mosaïsme et du christianisme. Comment donc ces religions qui procèdent des astres renversent-elles entièrement le culte des astres? Es. 47; Gal. 4. Ceux-ci sont-ils insensés à ce point de produire des lois contre eux-mêmes? Pourquoi donc les religions instituées pour le bien du monde sont-elles si diverses? D'où viennent les débats et les carnages? Enfin comment les astres confèrent-ils à un nouveau législateur le pouvoir de faire des miracles? Si Mahomet a pu instituer une loi nouvelle sans Mars et le Soleil, sans miracles ni aucuns signes, les hérétiques également, abandonnant notre Église, ont forgé des dogmes nouveaux sans aucuns miracles: ils n'ont fait que tuer des vivants, comme on le sait de Calvin. Pomponat s'abuse quand il croit aux plantes la propriété de produire des miracles; tandis que dans notre religion nous lisons que plusieurs morts furent rappelés à la vie par de saints hommes, ce que les sucs des plantes ne peuvent certes pas faire. Selon moi, le diable ne peut pas non plus faire de miracles, mais seulement des illusions farcies de ruses et de mensonges, comme l'écrit l'Apôtre.

Mais revenons à Cardan. La loi judaïque, dit-il, vient de Saturne. Pourquoi as-tu omis Mercure? Sans doute tu diras dans Ptolémée (Jugement des astres, liv. II) : « Toutes les lois sont » promulguées dans un milieu habitable, d'où elles parviennent » aux extrémités; or Mercure domine dans le centre, comme » il a été dit. Les lois sont privées de la parole, du raisonne- » ment, du mensonge, toutes choses auxquelles préside Mer- » cure; par lui-même néanmoins celui-ci ne peut pas donner

» la loi ; mais en s'alliant à Saturne, il produit la religion juive » religion dure, hideuse par le mensonge, l'abomination, l'a- » varice, l'usure, le divorce, les mariages illicites, la lèpre e » la saleté de la nation. » Au texte 17, il dit : « La loi judaïqu » vient de l'Orient, auquel préside Saturne ; » et même d l'Occident, comme tu l'affirmes ailleurs, et peut-être avec plu de raison. Voici ce qu'il dit au texte 18 : « La loi des Juifs join » Mercure à Saturne, d'où vient que ceux-là sont industrieux » loquaces, misérables et avides de gain. C'est à cause de Sa- » turne qu'ils fêtent le sabbat. » Il y a plus : d'après la sentenc des astrologues, c'est à Saturne qu'ils doivent leur délivranc d'Égypte ; car, selon Ptolémée, Saturne cause les tribulation et la servitude. Continuons. Tu insinues que la *foi chrétienn* vient de *Jupiter* et de *Mercure :* pourquoi pas de Mars, d'a- près ton opinion, qui est fausse ? Le prophète l'avait dit depui bien longtemps : il fut offert parce qu'il l'a voulu. Son horoscope, dans la huitième demeure, le menaçait d'une mort cruelle, e de là le début si ferme de notre loi. Pourquoi de Jupiter ? I répond par l'exposé de l'horoscope : « Jupiter annonçait la pu- » reté des mœurs, la probité, la douceur unie à l'éloquence e » à une grande sagesse : ainsi on vit le Christ, à l'âge de douz » ans, disputer dans le temple ; car Jupiter donne la sagess » avant le temps. » Mais si celui-ci donne la sagesse, pourquo lui adjoindre Mercure ? Vénus n'y suffisait-elle pas ? Tu en fai l'aveu dans l'exposé de l'horoscope : « L'épi de la Vierge, étoil » de première grandeur, qui tient plus de Vénus que de Mars, » et qui, en s'élevant vers les trois parties, les deux première » de la latitude australe, l'autre, le point réel de l'équinoxe, » annonce l'éloquence, la faveur des peuples, et une connais- » sance naturelle de l'avenir. » Pourquoi ne pas y joindre l Soleil ? Car tu dis sur Ptolémée (Jug. des astres) : « Le chris- » tianisme réunit Jupiter et le Soleil ; le jour dominical est l » sien : or, le Soleil indique la justice et la vérité, et la loi chré- » tienne renferme le plus de vérités et rend les hommes meil- » leurs. » Ajoute plus prudents ; car ce Christ-Dieu dit aux apôtres : Soyez simples comme des colombes et rusés comme

des serpents. Mais les chrétiens ont tant de simplicité ! pourquoi les faire procéder de Mercure, lui si adroit? « Le maho- » métisme vient du Soleil et de Mars, dis-tu, se balançant » également, d'*où sa justice.* » Mais tu te contredis toi-même en disant, texte 17 : « De l'union de Mercure et de Mars » résulte le mahométisme, religion pleine de violence et de » cruauté, qui se déshonore par le divorce, la pluralité des fem- » mes, la luxure, et son horreur de la piété et de l'humanité. » Et texte 18 : « Il faut remarquer, pour ce qui regarde les trian- » gles et les lois, que celle de Mahomet, qui est sous l'influence » de Mars, s'adjoint Vénus ou la Lune. Vénus pour l'impudi- » cité : un jour de fête lui est consacré. La Lune, parce qu'ils » sont laborieux et errants, et qu'ils portent son image sur » leurs drapeaux : l'une et l'autre leur permettent plusieurs » femmes. » Cardan tient tous ces faits d'Albumazar, qui a rapporté les superstitions astrologiques des Turcs. Plut à Dieu qu'il eût bien jugé en parlant de la durée de cette secte, elle serait entièrement épuisée et détruite. Tu ajoutes que l'*idolâtrie* vient de la *Lune* et de *Mars ;* pourquoi ne pas nommer aussi Mercure et Vénus ? car dans l'exposé tu dis (texte 17) : « Mercure joint à Vénus produit l'idolâtrie, loi stupide livrée à » tous les excès. Elle est multiple par la puissance de Mercure, » et par Vénus, faible, comparée aux précédentes; polythéisme » sans noblesse, plein de superstitions, de divination, de fa- » bles qui autorisent l'adultère, d'autres infamies, et l'amour » pour les garçons : c'est ici l'influence de Mercure. » Au texte 18, tu dis encore : « L'idolâtrie joint à Vénus la Lune de l'Orient, » comme le mahométisme celle de l'Occident. » Et texte 17 : « L'idolâtrie, tirant son origine de Vénus, parut d'abord au » midi, c'est-à-dire en Assyrie, à Babylone et en Chaldée. Bélus, » roi des Assyriens, fut le premier à se faire adorer. » A tout cela j'oppose Trithème, qui dans son livre des Sept esprits, nous apprend que l'idolâtrie commença sous le règne de Michaël, ange du Soleil. Tu ajoutes *que chaque loi est détruite par son contraire.* Erreur, Cardan, car le christianisme, qui, d'après ton propre aveu, est sous l'influence de Jupiter et de

Mercure, brisa le paganisme, soumis à la Lune et à Mars. Or, Jupiter et Mars sont ennemis, mais nullement Mercure et la Lune.

Voyons ton raisonnement : *Jupiter combat Saturne par l'autorité, Mercure par la raison.* L'athée est en défaut; il a cru que le Christ avait détruit la loi hébraïque, qui est sous Saturne, tandis que le Christ nous dit : « Je ne suis pas venu détruire, mais compléter la loi. » Il n'est donc pas venu la briser. La conséquence est évidente; car Saturne n'est pas détruit par lui-même, mais par Jupiter et Mercure : or, il se serait détruit lui-même s'il eût succombé sous le Christ. C'est par l'inspiration de Saturne, en effet, qu'il a renversé la loi, comme en convient Cardan lui-même dans l'Horoscope du Christ, où il dit : « Quand Saturne fut au neuvième lieu et sur son re-» tour, il indiqua le désir du Christ de renverser la loi sous » laquelle il était né. Mais personne ne détruit une loi, si ce » n'est pour en fonder une nouvelle. Ainsi quand le Christ agis-» sait comme être divin, l'étoile de Saturne indiquait naturel-» lement ce désir et poussait à la réalisation de l'acte. » En quelque lieu qu'il regarde, le lecteur ne verra pas Saturne rétrograder à la naissance du Christ. Car, d'après Cardan, le Christ aurait été bègue. En effet, dans l'Horoscope de Cardan fait par lui-même, et qui est assurément magnifique, je lis ces mots : « Le neuvième défaut est une langue embarrassée, causée par « le retour de Saturne et Mercure tourné vers le triangle. » Tu dis encore que *Mars combat Jupiter et Mercure.* D'après cela la religion des Turcs détruirait la nôtre : ce qui est faux; car toi-même tu avoues dans la préface de l'Horoscope du Christ que le christianisme a plus de durée que la loi mahométane. *Saturne et Vénus détruisent Mars et le Soleil.* Ainsi les Juifs détruisent les Turcs. Quel homme pénétrant ! Mars et la Lune succombent sous le Soleil et Jupiter, et même sous celui de Mercure. La loi chrétienne, qui est sous leur influence, comme tu en conviens, renverse la secte des Gentils, soumise à Mars et à la Lune.

Tu conclus ainsi : *C'est pourquoi, chrétiens, levez la tête!*

Oui, et ils t'entendent proclamer (liv. II de Ptolémée, du Jug. des astres, et préface de la Naissance du Christ) que « naturellement notre loi est une loi de piété, de justice, de foi, de simplicité, de charité, et qui ne doit finir qu'au retour des écliptiques, où commencera un nouvel ordre de l'univers ; » c'est-à-dire à la consommation des siècles. Cette loi ne sera-t-elle pas détruite par Mars, qui a fait tant de martyrs? Loin de là, car leur sang est la semence de l'Église, comme l'a dit le bienheureux Cyprien.

Je ne dis rien ici des fables des triangles, parce que dans mon Apologie pour la loi de Moïse et celle du Christ, j'ai longuement parlé des secrets des astrologues.

Tu attribues le schisme anglican à Mars et à Mercure par le Bélier qui domine sur l'Angleterre ; mais c'est une erreur que je vais te prouver d'après toi-même, car tu dis au livre II de Ptolémée (Jug. des astres) : « On trouve des régions qui se rapprochent plus par les événements et les coutumes que par la position géographique : telles sont la Bretagne et la Judée. C'est pourquoi ces deux pays sont opiniâtres, cruels et séditieux. Les Anglais sont sous l'influence du Bélier, et les Juifs doivent au même signe leur impiété, leur fourberie et leur audace : aussi ces deux nations, plus que toute autre, se révoltèrent contre les Romains avec tenacité et acharnement, et furent plus souvent taillées en pièces ; l'une et l'autre se livrèrent également à de nouveaux rites religieux, quelquefois avec bonheur, le plus souvent à leur détriment. » Mais si ces deux peuples sont sous l'influence du même signe, pourquoi une comète a-t-elle annoncé le schisme futur en Angleterre, tandis que cela n'avait pas eu lieu en Judée? Pourquoi les Anglais poursuivent-ils les Juifs de leur haine au point de se déchaîner contre les princes d'Italie, qui chaque jour, bien que les Juifs ne le méritent pas, leur donnent un asile et un domicile? Pourquoi les Anglais sont-ils si odieux aux Juifs? Dans le même temps que moi, il y avait en Angleterre un Juif que l'Académie d'Oxford accueillit avec humanité pour qu'il embrassât la foi chrétienne ; mais il s'enfuit au moment de rece-

voir le baptême : on le reprit. Le roi le renvoya avec bonté, et quelque temps après je le rencontrai à Paris à la cour du roi, où, dans une conversation que nous eûmes ensemble, il raillait avec sel les Anglais sur leur avarice; tandis qu'ils se distinguent des autres nations par leur libéralité, qu'ils prouvent aux étrangers de toute manière, et en particulier à ce Juif, qu'ils comblèrent d'attentions pendant deux ans, pour qu'il se convertît.

Ajoute, Cardan, que les lois se succédèrent en Angleterre et dans la Judée : chez l'une avec bonheur, chez l'autre pour l'erreur; car depuis le commencement de leur religion jusqu'aujourd'hui, ils attendent la venue du Messie.

En outre, tu donnes une autre cause au schisme anglais dans l'Horoscope de Henri VIII, joint à la naissance d'Édouard VI, son fils. Tu parles ainsi de Henri : « Vénus parut avec une » queue et brillante comme une étoile de la nature de Mars, » qui à l'occident ouvrait ses dignités à la Lune. Mars dans la » Vierge et dans le Carré est un signe malheureux et rend Ju- » piter nuisible. De plus, il changea la religion par colère contre » le souverain pontife, ce qui arriva par suite de la position de » Vénus et des astres adjacènts. »

Dans l'Horoscope de Luther, Cardan s'est encore trompé; il fixe sa naissance au 22 octobre de l'an 1483, tandis qu'elle n'eut lieu que le 10 novembre, heure d'avant midi, comme on le voit au calendrier d'Eberns, et comme le rapporte Tycho-Brahé en son livre de la Nouvelle étoile, pag. 777, et qui expose autrement que Cardan l'horoscope de Luther. Étant à Strasbourg, j'ai examiné le portrait de Luther, et Cardan aurait pu facilement reconnaître le signe d'apostasie qu'il tenait de Mercure dans la sixième demeure ; Vénus lui était favorable, et de là son aménité avec les siens. J'aurais pu opposer à Cardan l'opinion de Trithème, exposée en son traité des Sept esprits qui meuvent les globes[1], imprimé à Strasbourg, chez Lazare Zetneras;

[1] Voici le titre de cet écrit, tel qu'il existe dans le catalogue de la bibliothèque de Berne : *De septem secondeis s. spiritibus orbes moventibus. Colognæ*, 1567. La plupart des bibliographes paraissent avoir ignoré l'existence de cet ouvrage.

mais j'ai toujours fait très-peu de cas de l'esprit et du jugement de Trithème, j'aurais eu honte de lui emprunter quelques preuves.

Arrivons à Pomponat. Celui-ci pensait très-ingénieusement que plusieurs événements, que nous regardons, nous, comme miraculeux, proviennent de la force de l'imagination : il s'appuyait sur un raisonnement, en alléguant toujours la puissance de cette faculté. Qu'une femme dans l'acte amoureux conçoive une image, elle l'imprime au fétus; qu'une femme enceinte désire, par exemple, une grenade, elle marque son fruit d'une grenade : il tient tellement à cette démonstration, qu'il soutient que saint François, mon patron devant Dieu, a pu être marqué des stigmates du Christ, par la conception violente qu'il en avait.

J'avoue que pendant plusieurs années j'ai cru que la force de l'imagination se bornait à augmenter l'amour. Quant aux taches qu'on trouve parfois chez quelques hommes, si elles attestent les désirs de la mère, je niais cependant que dans les plantes ou les pierres, qui n'ont aucun désir, nous puissions voir les images des fruits, des oiseaux, des poissons ou de toute autre chose gravée par la nature. Ajoutons que si un désir d'une femme enceinte affectait le fœtus, nous aurions tous quelque signe; car il n'est pas une femme enceinte qui n'ait un jour ou l'autre un désir inaccoutumé. Mais comme bien peu sont dans ce cas, puisque à peine on en trouve un sur mille, Pomponat ne devait pas donner comme règle générale le fait d'une femme enceinte. Ensuite, pourquoi n'avons-nous pas d'empreintes de petits oiseaux et d'herbes qui excitent assurément des désirs? On répond que ce sont de tout petits enfants qui reçoivent sur eux l'empreinte des fruits, et que la mère atteste qu'elle a désiré tel ou tel fruit. Adroite réponse! La mère niera-t-elle que dans l'acte amoureux et pendant sa grossesse elle ait désiré les chastes embrassements de son mari? Pourquoi n'imprime-t-elle pas sur son fruit l'image de celui qu'elle aime? Repoussons encore autrement ce témoignage. Il n'est aucune femme qui puisse dire, pendant sa grossesse, si son fils portera une marque, et

quelle sera cette marque; tandis qu'elle sait fort bien ce qu'elle a désiré. Que l'enfant naisse, que sa mère lui voie une empreinte, et elle s'écrie : C'est le fruit que j'ai désiré. Tandis qu'elle en a convoité une foule d'autres, et que peut-être elle n'a pas pensé au premier; mais elle donne cette raison parce que tout le monde proclame qu'elle est vraie.

Les médecins ont sans difficulté tranché la question par ces mots d'Anaxagoras: *Tout est dans tout;* mais vraisemblablement Anaxagoras, en disant que toute la substance est en tous lieux, n'a pas cru, comme les alchimistes, qu'une baleine fût dans une aiguille. Il disait qu'on n'imprime aucune forme nouvelle, parce qu'elles sont toutes mêlées : ainsi il ne dira pas qu'un sculpteur donne une forme à un bloc; mais qu'il découvre cette forme qui était cachée par la matière qu'il rejette.

Les astronomes rapportent le fait aux astres : si donc nous voyons sur un homme l'empreinte d'un poisson, ils diront hardiment que le Soleil était dans le signe des Poissons. Il est surprenant toutefois que le Soleil, en certaine année, soit pendant trente jours dans le signe du Poisson, et qu'on ne trouve que très-peu ou presque aucune empreinte de poisson sur le corps; mais à quel astre rapporter la forme d'un fruit? Mais accordons à Pomponat que l'imagination jouit de cette puissance étonnante. L'Église romaine, qui est la pierre de touche de la vérité, ne place pas au rang des miracles les faits d'une imagination exaltée, mais seulement ce qui dépasse les forces de la nature. Quoique les stigmates de saint François ne soient pas un article de foi (car il n'existe aucun décret de l'Église à cet égard), cependant comme dans les prières du matin de la liturgie divine il est fait quelque mention des stigmates, moi, fils de notre mère l'Église, j'ai soutenu dans l'Apologie du concile de Trente, à l'article du décret touchant l'invocation des saints, j'ai soutenu contre Luther que saint François, embrasé par l'amour du Christ, s'était stigmatisé de ses propres mains avec le fer. Et même, ce qui n'est rien moins que vrai, se serait-il fait mourir, ou du moins se serait-il mis en danger, ce qui n'est pas à présumer de cet homme séraphique, Luther

lui-même, loin d'y croire, avoue en sept endroits, que j'ai notés, et spécialement dans sa Captivité de Babylone, que François est un grand saint, et qu'il règne maintenant à côté du Christ. Il s'en faut donc bien que les stigmates soient pour lui le résultat de l'imagination, parce qu'il se livrait à de profondes et à de brûlantes méditations sur le Christ. Pourquoi l'imagination n'aurait-elle pas produit ces blessures longtemps auparavant? Pourquoi n'en voit-on pas de semblables sur l'auguste mère de Dieu? elle qui vit son fils percé sur la croix, et que son amour de mère transportait d'un feu plus brûlant pour ce divin fils.

Le raisonnement de Pomponat ne conclut en aucune manière, d'une femme enceinte à saint François; il y a entre eux trop de différence. Dans le premier cas, l'idée du fruit désiré reproduit une salive comme parfumée de la saveur de ce fruit. La salive en est en quelque sorte la semence, et il n'est pas miraculeux qu'elle le reproduise une fois avalée. A ce propos, il me souvient que la bienheureuse Béatrice Lopez de Noguera, ma mère chérie, me racontait quand j'étais jeune, que pendant qu'elle me portait dans son sein elle avait désiré en hiver plusieurs fruits d'été dont elle était privée, et que cependant je n'en portais pas l'empreinte, parce qu'alors elle avait soin de cracher sa salive. Pourquoi cette idée produit-elle la salive, c'est ce que je n'examinerai pas ici, l'ayant établi clairement et ingénieusement dans mon Physico-magique. Saint François ne pouvait pas produire une salive imprégnée de la saveur des blessures du Christ, qui n'en ont aucune; la salive enfin n'aurait pu, comme une semence, produire ces fruits des stigmates sur des membres séparés, comme l'estomac, les mains ou les pieds. Si donc l'Église déclare réels les stigmates du saint, il faut, sans hésiter, les rapporter à une cause surnaturelle. Quelques athées légers ne craignent pas de mettre en doute l'évidence des miracles, parce qu'ils n'en ont jamais vu, et que de plus âgés qu'eux, interrogés sur le fait des miracles, n'apportent pour tout témoignage que ce qu'ils ont entendu raconter et non ce qu'ils ont vu. C'est l'affaire des vieilles femmes de

témoigner sur ce qu'on voit, et sur des faits de mince importance qu'on peut facilement attribuer à une cause naturelle. Mais que sert de tant criailler à ces êtres plus semblables à des brutes qu'à des hommes, puisque l'Église catholique ne proclame saint que celui dont les miracles sont attestés par l'infaillible déposition de plusieurs témoins anciens? J'ai vu un fait assurément miraculeux : la vue rendue à un aveugle par la sainte Vierge. Dans l'Apulie, autrefois la grande Grèce, est une ville nommée Præsicium, à quelque distance de ma patrie; dans un faubourg de cette ville on trouva une statue de la Vierge, qui reçut de la religion de tous les hommages glorieux qui lui étaient dus. Instruit aussitôt de l'événement, un aveugle, conduit par un enfant ou par une petite chienne, se rendit en toute hâte à la chapelle, se prosterna aux pieds de la Vierge, et s'endormit après avoir prié : à son réveil il se trouva dans la lumière, mais en se levant il s'aperçut qu'il était boiteux. Voyageant en Allemagne, j'opposai ce fait à un athée, qui, sans rejeter mon témoignage, voulut me prouver subtilement par deux raisons qu'il n'y avait là aucun miracle. La première était que le fait provenait de l'influence de l'astre qui dominait la chapelle : ce qu'il s'efforça de me prouver de cette manière : Les images des saints font quelquefois dix miracles en un jour, et parfois un seul à peine en dix ans, ce qui ne provient que de la disposition et de l'influence des astres. En outre, elles brillent en un certain lieu par des miracles, et transportées ailleurs elles n'en produisent que moins fréquemment, et même point du tout. C'est donc aux localités qu'il faut attribuer la vertu de faire des miracles, et par conséquent à l'influence des astres. Mais cette objection est puérile et de nulle valeur; car ce même lieu fut depuis la création du monde soumis à l'action des astres; pourquoi donc, avant cette époque, n'y a-t-on vu ou entendu aucun miracle? L'athée me demanda à quel concours d'astres je croyais la statue soumise; je confessai sans peine que je l'ignorais, ayant seulement appris que mon pays est soumis au Lion et au Soleil, d'où Ptolémée (liv. II) lui attribue la noblesse, la bienveillance et l'amitié.

En second lieu, il alléguait le désir véhément qui agitait l'aveugle, et il me citait en exemple ce fils muet de naissance, qui voyant le roi son père menacé par le fer ennemi, dut l'usage de la parole au désir ardent qu'il avait de secourir son père. Je souriais. Pourquoi riez-vous? dit-il. — Un astrologue comme vous, dis-je, ne rougit-il pas de rapporter à la force de l'imagination ce qu'il pourrait plus commodément attribuer aux astres, comme le dit Ptolémée, liv. III du Jug. des ast. : « Tous » ceux qui sont sous l'influence de Saturne et de Mercure se » rencontrant avec le Soleil dans les angles décrits, ont la langue embarrassée et sont affligés du bégayement; mais surtout quand Mercure est à l'Occident, et que tous deux sont » formés avec la Lune. Si par hasard Mars vient s'y joindre, » il peut délier la langue quand il est rencontré par la Lune. » Ces paroles, dit Cardan dans son exposé, peuvent donner aux hérétiques de la confiance dans l'astrologie.

Admettons que la force du sentiment ait pu faire parler un muet, je nie qu'il puisse agir aussi efficacement sur un aveugle. Tout l'extraordinaire consiste, pour le premier, à briser le lien qui enchaîne la langue, ce qu'une agitation violente peut produire sur nous, comme l'atteste le fait cité par Pomponat; mais donner la vue à un aveugle est une affaire bien plus grave : il s'agit de la formation des yeux et de leurs délicates membranes. Il objectait encore que l'aveugle guéri était devenu boiteux; ce n'était donc pas un miracle divin qui l'avait favorisé; car Dieu n'a pas pour habitude de punir et de récompenser en même temps. Ce fut l'œuvre de la nature : en effet, l'aveugle rassemblant dans son imagination tout ce qu'il avait de forces, et la nature, obéissant à la volonté humaine, s'emparant de toutes ses forces, produisit l'organe merveilleux de la vue, et méprisa les parties moins nobles du corps, comme les pieds. Le ciel ne s'y opposait pas, car le patient était sous l'empire de la Lune : quand celle-ci influe sur les nœuds et les jointures ou qu'elle se trouve dans les signes nuisibles comme le Bélier, le Taureau, le Cancer, le Capricorne et le Scorpion, elle rend les hommes boiteux, suivant Ptolémée (liv. III).

Je répondis que dans le fait d'un homme qui boite, les esprits éclairés reconnaissent l'œuvre de Dieu ; car nous voyons dans la Genèse (32) que c'est ce qui arriva à Jacob victorieux dans son combat contre l'ange. J'ajoutai que l'imagination de ce pauvre homme ne pouvait rien enfanter de grand, car il était très-faible. La veille, comme il m'en souvient, il avait jeûné au pain et à l'eau ; or l'imagination d'un homme à jeun ne peut pas se signaler beaucoup, comme je l'ai démontré dans mon traité physico-magique.

Mon athée insistait. Cet homme feignit d'être boiteux, disait-il, parce que étant aveugle il avait pris l'habitude de mendier, et que la vie du mendiant est la plus heureuse ; mais jouissant de la lumière, il se voyait forcé de piocher la terre et de manger son pain à la sueur de son front ; or il trouvait plus doux, au moyen de quelques chansons pieuses, d'extorquer des femmelettes d'excellents repas, et de jouir de leur société en leur racontant emphatiquement son miracle. Laissons enfin ces niaiseries. Si je vois bien maintenant sa figure, il était facile de deviner à ses cheveux et à son front, qu'à son lever le Soleil était au signe de la Balance et tenait de Vénus ; la couleur de la face indiquait même que Vénus a sa demeure dans la Balance. D'après les règles astrologiques il ne fut donc pas trompeur.

Adieu pour une dernière fois à toutes ces fables et rêveries des astronomes, que je déclare détester et exécrer ; si j'en ai parlé, c'était pour en montrer toute la nullité et le vide. Cette discussion ne me serait pas facilement imputée à crime, quand les saints Pères reproduisent et répètent çà et là les blasphèmes des ariens contre le Fils de Dieu. L'illustre Bellarmin rapporte dans ses écrits les emportements furieux des hérétiques contre les sacrements du Christ et son vicaire le pontife romain. Ces blasphèmes qu'il reproduit ne le cèdent pas en impiété à ceux des astrologues que j'ai rapportés et repoussés. On ne m'accusera pas non plus de supercherie ni de crime si j'ai employé quelque temps à feuilleter les écrits des athées. Car, lorsque j'entrepris à Paris d'écrire l'Apologie du concile de Trente,

j'obtins la permission de feuilleter les livres que je voudrais de l'illustre et révérendissime seigneur Robert Ubaldin, évêque et nonce du siége apostolique près du roi très-chrétien ; mais commençons à examiner les anciens philosophes.

EXERCICE IXe.

Explication du système de l'athée Diagoras.

De tous les philosophes de l'antiquité, Diagoras de Mélos, lui seul, fut nominalement proclamé athée par l'assentiment unanime de tous, et avec raison, puisqu'il osa, infecté de je ne sais quelle idée stupide et creuse, nier la providence divine ; et, comme Cicéron nous l'apprend en son traité de la Nature des dieux, raisonner de la manière suivante : Si une providence réglait le monde, on verrait chacun rétribué avec toute l'exactitude d'une balance rigoureuse ; les biens seraient aux bons et les maux aux méchants. Mais comme les choses sont loin d'aller ainsi, je ne vois pas que ce bas monde soit sous le doigt d'une providence, ni en quoi celle-ci peut consister. La majeure est assez claire, car le premier devoir d'une providence est de réprimer l'insolence des méchants et les efforts des scélérats par des châtiments ; et, d'un autre côté, de récompenser la vertu et les mérites des bons. Le train de chaque chose est un témoin irrécusable de la vérité de la mineure. En effet, tous ceux qui se conforment aux règles de la loi divine, et qui, rigides et équitables, ne la transgressent jamais, nous les voyons chaque jour en butte aux traits de leurs ennemis, attirés dans des embûches, environnés de trahisons, enlacés dans les difficultés et affligés d'adversités innombrables. Au contraire, ceux qui se souillent de toutes les infamies et de tous les crimes réunissent tous les dons du ciel et de la terre ; aucun trait d'une fortune ennemie, aucun malheur ne vient les frapper ; ils coulent une vie tranquille et selon leurs désirs, au milieu de l'abondance de toutes choses. Que Pompée brouille tout dans Rome, au mépris du droit et de la justice, il pro

spère; qu'il défende la cause de la république, tout lui est contraire, tout l'accable. Après avoir pillé à Locres le temple de Proserpine, Denys fut ramené à Syracuse par des vents favorables. Entré dans le port désiré, il dit : Voyez comme les dieux immortels ont favorisé la navigation du sacrilége. Mais pourquoi recourir à de longs détours, quand nous avons des faits sous la main. Le vaisseau sur lequel Diagoras allait à Samothrace ayant été surpris par une tempête, les matelots s'écrièrent qu'ils avaient mérité ce désastre pour avoir reçu Diagoras sur leur navire ; mais se riant de leur reproche, il leur montra plusieurs autres bâtiments exposés à la même tempête, en leur demandant s'ils croyaient que Diagoras fût sur chacun d'eux. Il témoignait par là que tout arrive fortuitement, sans distinction des personnes et sans aucune intention providentielle. Comme on lui montrait des tableaux, en lui disant : Toi qui prétends que les dieux n'ont aucun soin des hommes, ne vois-tu pas dans tous ces tableaux la preuve que beaucoup, pour avoir fait des vœux, ont échappé aux fureurs de la tempête, et sont arrivés sains et saufs au port? — Oui, répondit Diagoras; mais on ne trouve pas ici représentés ceux que le naufrage a envoyés au fond de la mer.

EXERCICE X^e^.

Différentes réponses au raisonnement de Diagoras.

Les stoïciens répondent à l'argumentation de Diagoras en niant la mineure : ils admettent que les bons sont récompensés en cette vie et les méchants punis ; car la vertu est à elle-même sa récompense, et le vice son propre châtiment. Boëce soutient le premier point au livre II de la Consolation de la philosophie. Le but en vue duquel chaque action est faite est la récompense de cette action ; de même que celui qui court dans le stade a pour but la couronne qu'il obtient. Or, comme tout agent a pour but la réalisation du bonheur, ce bonheur sera la récompense de l'action. Cette béatitude n'est autre chose que le bien ; or, les bons recherchent celui-ci par cela même qu'ils

sont bons, donc ils sont récompensés. Mais je crois que cette opinion des stoïciens est contraire à la vérité ; car aucun agent ne se repose dans la beauté de son action ; il aspire sans cesse à quelque chose de supérieur. Les animaux ne se meuvent pas pour le mouvement lui-même ; mais pour arriver par son moyen à quelque bien : les artistes n'ont pas en vue leurs opérations, mais le but. Les stoïciens eux-mêmes ne rapportaient pas les actes vertueux à la vertu, mais à la gloire, qui est sa récompense. C'est ce que Cicéron nous prouve dans son discours pour le poëte Archias : « Tous, nous aimons les éloges » avec passion, et nous cédons tous au désir de la gloire. Ces » philosophes (les stoïciens) ont soin d'inscrire leurs noms dans » les livres qu'ils écrivent sur le mépris de la gloire ; tout en » dédaignant la renommée et la considération, ils veulent être » cités et considérés. » Boëce, en disant que la bonté et la probité font le bonheur des justes, part d'un principe faux. Le bonheur n'est pas seulement un bien, c'est le souverain bien, la souveraine béatitude. Or, comme personne ne peut se glorifier d'avoir atteint cette perfection, et que les meilleurs et les plus vertueux ne peuvent monter plus haut, il suit que la béatitude, qui est le souverain bien, n'est pas de ce monde ; c'est une nécessité d'en convenir.

Boëce soutient ensuite que le vice trouve en lui son propre châtiment, car la méchanceté est l'absence de la bonté et par conséquent de l'être ; car, suivant Aristote, l'être et le bien se confondent : dès lors le plus grand châtiment étant la privation de l'être, l'est également de la bonté. Mais cet axiome des stoïciens que Boëce s'engage à prouver est absurde, et il n'est pas étonnant que sa preuve ne vaille rien. En effet, les stoïciens infligeaient un châtiment corporel aux coupables, ce qui eût été une violation de la justice à laquelle ils tenaient à rester fidèles, si la faute trouvait en elle sa punition. La privation de l'être est la peine la plus grave, mais l'absence du bien n'en est pas une pour les athées, or, l'être est confondu avec le bien physique et non avec le bien moral. Il est de mes compatriotes qui ne regardent pas la mineure comme absolument

vraie, car on voit dans ce siècle des débauchés perdus et couverts de crimes frappés de justes châtiments par Dieu, vengeur du crime ou par les juges ses ministres; car, dit l'Apôtre : « Toute puissance vient de Dieu ; ce n'est pas sans cause qu'il » est armé d'un glaive, et le ministre de Dieu est le ministre » de sa justice. » C'est par eux que les scélérats sont condamnés aux prisons, aux carrières, aux galères et au supplice de la croix. Nous voyons dans le code sacré les peines que Dieu inflige aux impies : Genèse, 3, 6, 19; Exode, 5, 7, 8, 9, 16, 17; Lévit. 2, 4; Nombres, 10, 11, 20, 21, 26; Josué, 6, 10; Juges, 3, 4, 6, 10, 14, 15, 16; I Rois, 4, 5, 6, 13, 15; II Rois, 11, 12, 24; III Rois, 11, 12, 20; IV Rois, 19; II Paral. 13, 14, 20, 32; Judith, 6, 13; Daniel, 3, 4, 5; II Machab. 3, 9, 15, et en mille autres passages.

C'est là une sainte réponse, mais les athées ne se font pas scrupule de la rejeter, eux qui font autant de cas de l'Écriture sainte que moi des fables d'Ésope, des rêveries de vieilles femmes ou de l'Alcoran des superstitieux mahométans. Ils nient encore, les athées, que les hommes soient punis de leurs crimes, car qui pourrait échapper au supplice, puisque personne ne peut vivre sans mal faire ? C'est aux astres contraires qui président à la naissance qu'ils attribuent le crime. « Ceux, dit Ptolémée, liv. IV, qui auront eu Saturne contraire » au couchant, finiront leur vie dans les prisons. Mais nous » périrons de mort violente si un astre malfaisant domine dans » un lieu meurtrier, ou par choc, ou par les rayons quadran- » gulaires ou opposés ; soit encore par la Lune ou le Soleil, en » produisant une lumière funeste là où leur rencontre peut » causer une mort violente. » C'est pourquoi Cardan en rapportant ce texte ajoute au sujet des différentes morts violentes : « Il faut imputer les châtiments des malheureux bien plus à » la fortune qu'au criminel. Car si vous y faites attention, » vous trouverez qu'un grand nombre de coupables sont des » princes, auxquels, dans toute la rigueur de la justice, aucun » pilori, aucune roue, aucun bûcher ne suffirait pour punir leurs » crimes, tandis qu'ils ne ressentent pas la moindre peine.

Les théologiens répondent autrement à l'argument de Diagoras, en disant que la providence divine rapporte tout à la vie future, où elle donnera à chacun les récompenses ou les châtiments qu'il aura mérités en ce monde. J'avoue que c'est bien la vérité tout entière, conformément aux promesses de l'Évangile ; cependant elle ne paraît pas convaincre les athées, qui, au rapport de Cicéron, rejettent les tourments de l'enfer comme des rêveries de vieilles femmes, et ont pour eux le même mépris. Ils disent, d'après Diodore de Sicile au commencement de son Histoire, que ces idées viennent des cérémonies superstitieuses des Égyptiens pour conserver les cadavres des morts, et usitées, selon Cardan, en son livre de la Variété des choses, chez les Crétois, qui avaient reconnu pour dieu des enfers Pluton fils de Saturne, inventeur de quelques rites et des cérémonies funèbres. Ce sont là de grossiers mensonges, cependant nous ne pouvons par aucune raison naturelle démontrer la réalité du lieu des châtiments dans l'autre vie, et encore moins admettre les démons, sinon avec des *démonesses*, pour ainsi parler. Cardan en convient à la fin de son livre de la Variété des choses, et même dans celui de la Subtilité ; c'est pourquoi nous allons avoir recours à une autre réfutation.

EXERCICE XIe.

Opinion de l'auteur, opposée à Diagoras.

Je puis facilement nier que la majeure du raisonnement soit universellement vraie, car dans les écrits sur le gouvernement politique, il est dit qu'un roi ne doit pas sévir contre les scélérats, quand cette peste infâme se déchaîne dans tout le royaume ; car il arriverait que dans peu de temps ils s'échapperaient comme transfuges, ou qu'il épuiserait son royaume par des supplices continuels. C'est pourquoi, comme tout être vivant ne trouverait pas grâce devant Dieu s'il était traité selon ses méfaits, le monde serait dépeuplé en peu de temps. Cette opinion sur le châtiment des coupables peut être vraie quant

aux princes de la terre, que les rebelles peuvent affliger et opprimer, mais nullement par rapport à Dieu, qui, selon Cardan, avec lequel je me rencontrerai quelquefois, ne frappe point les pécheurs en ce monde parce qu'ils ne lui font aucun tort. « Car, dit-il (De la variété des choses, chap. 93), comme il » est un esprit, il a pouvoir sur toute l'étendue, et de même » que l'esprit ne punit pas les parties du corps, parce qu'elles » ne lui nuisent pas, de même il ne perd pas son empire sur » elles; il en est de même pour Dieu. » Cependant je ne crois pas cette pensée de Cardan à l'abri de toute objection, et je le rappellerai toutes les fois que je verrai l'Église romaine décider le contraire.

Je repousse encore plus la mineure, car si Dieu accorde ses faveurs aux bons dès ce monde, il leur envoie aussi des tribulations : ils doivent même en désirer s'ils sont vertueux; mais quoi de plus agréable et de plus heureux que la réalisation de ses désirs ? A celui qui demandait quel est le plus grand bonheur, Thalès de Milet répondait : Posséder. Enfin, Dieu punit les méchants en cette vie en ajoutant à leurs voluptés, et en rendant leurs sens si délicats, que la moindre lésion (dont personne n'est exempt), les impressionne douloureusement : on voit par là combien est éphémère un bonheur que la moindre contrariété vient détruire.

Je citais plus haut Pompée, malheureux en défendant sa patrie et plein de bonheur quand il agissait contre elle ; cet exemple ne prouve rien. Caton d'Utique, plus noblement inspiré en déplorant le même fait, ne craignit pas de s'écrier : O voiles épais, ô ténèbres qui enveloppez la pensée divine, que d'obscurité dans les décrets des dieux ! Moi, chrétien, je comprends ce langage, quand je vois David animé de l'Esprit saint, s'écrier en parlant de Dieu : *Il est entouré de nuages et de ténèbres.* Denys, après avoir pillé le temple de Proserpine à Locres, fut reconduit à Syracuse par un vent favorable. Ce ne fut pas, croyez-le bien, sans une vue de la Providence, dont il venait de mériter la faveur ; car par une conduite méritoire et digne d'éloges, il venait d'enlever à une fausse divi-

nité un honneur qui ne lui était pas dû. Que si l'on insiste en m'objectant l'exemple de Pyrrhus, roi d'Épire, qui, après avoir enlevé de ce même temple de Proserpine une grande somme d'argent, fit naufrage peu de temps après, comme le rapportent d'anciens écrivains, au dire de Lactance, liv. II, chap. 2, je répondrai par une règle de droit bien connue, que c'est la volonté et l'intention qui font le mal. C'est pourquoi Pyrrhus avait mérité de faire naufrage en s'emparant du trésor du temple, parce qu'il agissait contre les inspirations de sa conscience, d'après laquelle il croyait à la divinité de Proserpine. Denys, au contraire, jouit d'une heureuse navigation parce qu'il se regardait de bonne foi et à juste titre comme étant possesseur des richesses des temples ; et cela pour quatre raisons que les faits vont montrer. Il enleva un jour des tables d'or et d'airain dédiées aux dieux, comme elles en portaient l'inscription, suivant la coutume des Grecs, afin que personne n'y portât la main : mais Denys s'écria qu'il profitait de la bonté des dieux, qu'on ne leur attribue que parce qu'ils sont bienfaisants envers tous les hommes. Une autre fois il enleva des victoires, des coupes et des couronnes d'or, que des statues, les bras tendus, paraissaient vouloir offrir : Je ne prends rien, dit-il, j'accepte ; ajoutant qu'il était absurde de refuser un présent offert volontairement de la part de ceux à qui on demande tous les jours. Il enleva à Jupiter d'Olympie un manteau d'or que lui avait donné Hiéron, qui l'avait trouvé dans les dépouilles des Carthaginois ; il le remplaça par un manteau de laine : Un manteau d'or, dit-il, est trop lourd en été et trop froid en hiver ; celui-là conviendra mieux pour toutes les saisons. Le même Denys fit enlever à Esculape sa barbe d'or, disant qu'il ne convenait pas que le fils eût de la barbe quand son père Apollon n'en avait pas.

Que cette licence du païen Denys envers les idoles ne nous trompe pas ; n'imitons jamais cet exemple envers les représentations du Christ et des saints ; tenons-nous-en aux saintes Écritures et au droit proclamé par l'Église romaine.

L'athée Diagoras est tourmenté au milieu des mers par les

flots déchaînés, comme un juste châtiment de son impiété mais d'autres navires courent le même danger.

Mais qui affirmera que sur ces autres navires il n'y a pa quelques hommes semblables à Diagoras? Sont-ils tous hon nêtes gens? Alors Dieu met à l'épreuve leur courage et leu force d'âme. La réponse de Diagoras est même impertinente car Dieu ne sauve pas tous ceux qui l'invoquent; il y aurai là plutôt défaut de providence. Celle-ci, au contraire, se mon tre d'une manière bien plus efficace. Car, comme je l'ai dit celui-là n'est pas un prince prévoyant qui souscrit aveuglé ment à toute demande, mais bien celui qui ne se rend qu'à des prières justes et équitables.

EXERCICE XIIe.

Opinion de Protagoras.

A la vue du bien qui se montre assez largement en ce monde, Protagoras d'Abdère n'osa pas nier la Providence divine, car il pensait que ce bien pouvant augmenter ou diminuer n'était pas le bien en soi, et que par conséquent il devait provenir d'une source suprême. Mais d'un autre côté, en voyant les maux et les crimes qui remplissent le monde, il hésitait à reconnaître un Dieu et une Providence, aussi avait-il coutume de dire : « Si Dieu n'est pas, d'où vient le bien ? s'il est, d'où vient le mal ? » Les autres pensées de ce philosophe ne nous sont point connues, parce qu'étant un tissu de dogmes impies, ils furent brûlés sur la place publique ; il ne faut donc pas regarder comme un fait nouveau de brûler les livres des hérétiques. Cependant les athées modernes s'appuyant sur cet argument fondamental de Protagoras, ont entassé une vaste collection de raisonnements dont voici les principaux :

I. Ou Dieu connaît les fautes des hommes, ou il ne les connaît pas : s'il les connaît, il en est l'auteur, car pour Dieu, savoir et vouloir, c'est tout un ; s'il ne les connaît pas, il ne prend aucun soin de diriger le monde, car il ne pourrait le diriger sans le connaître.

II. Au milieu de tant et de si grands crimes que Dieu ne fait pas disparaître, auxquels il ne remédie pas, on doit affirmer, ou que Dieu néglige entièrement les choses d'ici-bas, ou que s'il s'en occupe, il ne peut apporter aucun remède aux crimes ni aux maux, impuissance qui détruirait sa divinité; ou bien qu'il ne veut remédier à rien, ce qui fait Dieu l'auteur du péché; car, nous dit l'Écriture, celui qui voit son voisin en faute et qui ne l'en tire pas quand il le peut, celui-là est un homicide.

III. Ou Dieu veut le mal, ou il ne le veut pas : s'il le veut, il le fait, car l'Écriture dit : *Il a fait tout ce qu'il a voulu.* S'il ne le veut pas, il a lieu malgré lui ; il y a donc ignorance ou impuissance, puisqu'il ignore l'existence du mal, ou qu'il ne veut pas réprimer une volonté rebelle à la sienne ; ou il est impie, condamnant le crime, sans rien faire pour en préserver les hommes.

IV. Autant qu'il est possible, Dieu et la nature tendent toujours vers la perfection, comme le dit Aristote, livre I des Parties; au livre des Animaux et ailleurs; or, le possible et le meilleur est de ne souffrir aucun crime, donc Dieu devrait le faire ; il ne le fait pas, donc il est jaloux et imprévoyant.

V. D'après la loi publique, celui qui est la cause d'un dommage en est regardé comme l'auteur ; peu importe qui a été l'instrument du meurtre. Or, Dieu est la cause du péché, donc il en est l'auteur, on peut le lui imputer à bon droit.

Enfin, ou Dieu veut remédier au mal, ou il ne le veut pas : le second cas confirme l'opinion des athées, le premier reporte à Dieu l'origine du mal, ce qu'on prouve ainsi : Dieu ne peut s'occuper des pécheurs qu'autant qu'il se plaît à faire grâce et à exiger le repentir ; mais si telles sont ses dispositions, il est nécessairement cause du mal ; donc, s'il y a une Providence divine, le mal est son ouvrage ; la mineure se prouve ainsi : Qui veut la fin, veut les moyens ; or les péchés sont des moyens nécessaires pour arriver au but, c'est-à-dire, à la miséricorde et à la pénitence, car Dieu ne peut avoir pitié que de ceux qui se repentent ; donc si Dieu a pour but la miséri-

corde et le repentir, il doit désirer le mal, sans lequel l'exercice de ces vertus est impossible. Ce qui le prouve, c'est la mort des martyrs, dans laquelle Dieu se complaît, suivant cette expression de David inspiré par l'Esprit saint : *La mort des saints est agréable à Dieu.* Mais le martyre serait impossible sans la cruauté des tyrans ; donc l'impiété d'un tyran est agréable à Dieu comme moyen de réaliser le martyre.

EXERCICE XIIIe.

Réponse à Protagoras, Dieu n'est point l'auteur du péché.

Les âmes chrétiennes nourries par l'étude et méprisant ce tapage et ces tumultes sacriléges des athées, affirment que Dieu régit le monde et le gouverne, et cependant ils ne voient pas en lui l'auteur des vices et des crimes. La première partie de la conclusion n'a pas besoin de preuve, le propre aveu de Protagoras suffit, quand il dit : *Si Dieu n'est pas, d'où vient le bien?*

La seconde partie s'appuie sur une foule de preuves.

I. Selon Protagoras, Dieu produit le bien, donc il ne peut produire le mal. En effet, étant tous deux diamétralement opposés, il faut qu'ils aient une origine différente ; car dire que le bien et le mal proviennent de Dieu, n'est pas moins absurde que d'affirmer que le doux et l'amer coulent de la même source.

II. Dieu est l'Être par excellence et par conséquent le bien, car, ainsi que l'a dit Aristote, l'être et le bien se confondent ; mais le mal ne peut provenir du bien en soi qui, par sa nature, est l'opposé de toute imperfection. Or, la règle est que personne ne peut donner ce qu'il n'a pas, et nul être n'est au-dessus de la loi.

III. Le mal n'est pas un être, donc il ne vient pas de Dieu, l'Être par excellence ; l'être et le non être n'ayant rien de commun.

IV. Le mal serait affirmé de Dieu (comme parlent nos modernes théologiens) ou par participation ou par essence, d'où il suit qu'il ne l'est d'aucune manière. En effet, rien n'est en

participation avec Dieu, car il est à lui-même son propre être; et tout ce qui est essence n'admet aucun mélange. Encore bien moins le mal est-il essence, car comme il n'a aucune essence, il serait la négation de l'être.

V. L'imperfection se manifeste dans l'acte; ainsi le mal est ce qui, dans un lieu, pèche par l'action, c'est pourquoi, ou il est la privation ou il la suppose; mais le sujet de la privation c'est la puissance : or, Dieu, toujours dans la réalité parfaite, n'est jamais en puissance, donc le mal n'est pas en lui.

Enfin, d'après ce qui précède, Dieu n'est ni la cause conservatrice, ni la cause efficiente du mal; car le mal étant une privation ne suppose pas l'existence d'un être faisant le mal; encore moins est-il la cause finale, car le but n'est jamais futur en Dieu ; la cause finale n'est pour lui que par accident et non essentiellement.

EXERCICE XIVe.

Réponse à Protagoras et au premier argument de ses sectaires.

Si Dieu existe, d'où vient le mal? demande Protagoras. Réponse : De notre propre volonté.

Quant aux sectaires, ils disent d'abord : Si Dieu prévoit nos actes, il voit nos fautes, donc il les réalise. Boëce répond, dans la Consolation de la philosophie, livre dernier, dernier chapitre, en niant la conséquence. Il est faux, selon lui, que la science de Dieu soit la cause de l'acte; car, dit-il, l'homme qui en voit un autre se mouvoir en un lieu, a connaissance de ce mouvement sans le produire et sans exercer aucune influence sur l'agent. C'est ainsi que Dieu connaît l'avenir sans le réaliser : Alexandre en convient au chapitre 16 du Livre du destin, en avouant qu'autre chose est prévoir, autre chose exécuter.

Cependant, pour ne point paraître entraîné par l'importance de la discussion, je regarde comme un axiome incontestable que la science de Dieu est cause, et je le prouve. Car ce que Dieu connaît hors de lui, nous ne pouvons le percevoir que parce qu'il le produit, c'est pourquoi, en connaissant qu'il est

cause, nous connaissons les effets qui brillent en cette cause Dieu connaît les choses hors de lui, soit parce qu'il les produit car c'est par l'effet que l'on connaît la cause, mais il sera impie de penser cela de Dieu ; soit parce que les choses o toute autre cause lui en donnerait une représentation, ce qu est également impossible ; soit enfin parce que lui-même est un image des choses, ce qu'on ne peut non plus ni supposer n admettre, parce que, ou il serait leur image, ou elles seraien la sienne : dans le premier cas, Dieu serait un effet, consé quence absurde et ridicule ; dans le second, il est la cause de choses.

En outre, Dieu crée tout par son être, c'est-à-dire par son intelligence, donc c'est par elle qu'il produit toutes choses En effet, l'acte de l'intelligence a lieu dans l'être intelligent donc, il est en Dieu. Dieu est donc l'intelligence elle-même car tout ce qui est en Dieu est Dieu ; autrement l'intelligence ne viendrait pas de lui, elle ne serait pas éternelle, car elle serait extrinsèque et contingente. De plus, Averroès, dans son commentaire du dernier livre de la Métaphysique d'Aristote part. 19, compare les choses à la science de Dieu, comme l'œuvre à l'artiste ; or, la cause de l'œuvre est la science de l'artiste, elle est donc Dieu.

Cette mineure est évidente, car l'artiste opère avec son intelligence, donc la forme de cette dernière est le principe de l'œuvre.

Ces raisons sont celles de tous les philosophes et de tous les théologiens, qui reçoivent avec respect cette proposition : La science de Dieu est cause. Averroès, livre XII du commentaire sur la Métaphysique ; Denys, Traité des noms divins ; saint Augustin, livre XV de la Trinité, chap. 13, saint Thomas et toute la tourbe des scolastiques, au commentaire du livre des Sentences, première partie.

Mais l'exemple allégué par Boëce est sans valeur, car le voyant dépend du visible, et cependant, d'après lui-même, la science divine ne dépend pas de l'acte ; car, dit-il à Origène, l'Éternel dépendrait du contingent : or, celui qui voit, reçoit l'image

de celui qui se meut, mais Dieu ne reçoit rien de personne.

Maintenant, la conséquence étant prouvée, cet argument reste dans toute sa force : si Dieu connaît nos fautes, c'est lui qui les commet.

Pour bien comprendre cette difficile objection, il faut remarquer qu'il y a deux choses pour le péché; le bien et le mal : Dieu sera cause de l'un et de l'autre, mais diversement : le péché a sa racine dans la volonté, qui, en tant que réalité, est un bien ; or, toute volonté vient de Dieu : c'est pourquoi, comme le péché est impossible sans elle, et que celle-ci tient de Dieu et l'être et sa persistance dans l'être, car sans lui qu'est-ce que la volonté ? il suit que par là Dieu est l'auteur du péché : en outre, le péché implique le mal ou la difformité, et Dieu en est cause en le permettant, car, sans son consentement, jamais la volonté humaine ne pourrait fléchir. Dieu donc étant cause du bien et de la laideur du péché, de l'un par soi, de l'autre par accident, il suit qu'il connaît l'un et l'autre dans le péché. Mais comme cette connivence de Dieu ne produit qu'un consentement insuffisant, notre volonté intervient immédiatement, et produit la laideur du péché, qui se rapporte dès lors à sa volonté et non à Dieu, parce que dans l'ordre de la nature il faut que je tombe en faute pour que Dieu me voie péchant, car la connaissance d'un fait présuppose le fait; la connaissance que Dieu a de ma faute dépend donc de cette dernière, non à la vérité simplement et absolument, mais dans le fait et sous condition. Si donc nous présupposons que Dieu veut que la liberté humaine soit libre, il faut qu'il lui laisse quelque action dont il ne soit pas cause, au moins d'une certaine façon, car, au sens absolu, il est cause universelle; ainsi, par une hypothèse semblable, dans ce qui regarde l'acte de la volonté à l'égard de la faute, la connaissance de celle-ci par Dieu dépend nécessairement de son existence antérieure. Car de même que Dieu voulant me sauver a besoin de moi, non pas simplement, car il serait imparfait, mais relativement, il ne peut me sauver si je ne suis pas; de même, si Dieu connaît mon péché, comme la connaissance suppose le fait, il faut que

celui-ci soit d'abord; donc la connaissance de Dieu dépend de cette supposition, comme je l'ai dit plus haut.

Cette objection de Boëce, que l'absolu ne dépend pas du contingent, ne peut nous arrêter : car, bien que ma faute soit dans le temps pour que je la commette, elle est cependant éternelle comme notion dans l'intelligence divine : de même que la production du Verbe divin, bien qu'éternelle en soi, peut être connue par moi, être contingent, et que je puis la regarder comme nouvelle, quoiqu'elle apparaisse à mon intelligence comme étant éternelle ; également, la faute peut être connue dans le temps, par Dieu être éternel, de même qu'il est vu éternellement par un être éternel dans l'éternité comme dans le temps.

D'après cela, cette conséquence du raisonnement : Dieu connaît nos fautes, donc il les commet ; cette conséquence est fausse.

Voici la preuve : La science de Dieu est cause du fait : je dis que cette proposition est vraie dans les actes qui ne ressortent pas de la volonté humaine, nullement dans les actes volontaires, car si la science de Dieu produisait ces derniers, il n'y aurait plus de liberté. C'est pourquoi je regarde comme vrai ce que dit Origène de nos actes, dans sa lettre aux Romains, où il explique ces mots: *Ceux qu'il a prédestinés, il les a appelés*, etc. Ce n'est point parce que Dieu prévoit un fait qu'il a lieu, mais il ne le prévoit que parce qu'il doit être ainsi. D'où il résulte que ce n'est point parce que Dieu a prévu la faute que je la commets (le fait alors ne serait plus libre, par conséquent il n'y aurait plus de faute, sous peine de contradiction) ; d'un autre côté, la faute ne produit rien de nouveau en Dieu, car il ne serait pas immuable, mais elle justifie la connaissance divine; car pour que Dieu connaisse que j'ai péché, il faut que le péché soit en moi, comme condition de l'infaillibilité divine.

On pourrait avec les péripatéticiens résoudre la difficulté autrement : j'accorderais avec Aristote que Dieu réalise dans le péché ce qu'il en connaît. Mais le philosophe nous apprend que Dieu ne connaît pas la forme du péché, parce qu'elle con-

siste dans la privation ; or, celle-ci ne tombe pas sous la connaissance de Dieu, parce que, au livre III de l'Ame, texte 25, il affirme que la privation n'est pas connue de l'existence, qui est toujours un acte, et encore bien moins de Dieu. Si donc, au dire d'Aristote, Dieu ne connaît pas la forme du péché, il ne peut pas en être l'auteur. Quant au côté matériel, il est dans la connaissance et dans l'action de Dieu, car c'est un être, et tout être sort de l'être primitif, comme il est dit au douzième livre de la Métaphysique, et au premier du Ciel.

EXERCICE XV[e].

Réfutation du second argument.

Le second argument est ainsi conçu : Dieu n'obvie pas au mal, il n'y apporte aucun remède, donc il peut en être regardé comme l'auteur. Je nie la conséquence.

Voyons d'abord la preuve de l'argument. La religion chrétienne nous porte à empêcher le mal quand nous pouvons, et à punir le coupable; si donc Dieu ne l'empêche pas et ne le punit pas, c'est qu'il le produit lui-même.

Les docteurs répondent généralement que Dieu en laissant le mal à la portée de l'homme ne fait pas ce qu'il doit envers une créature : à la vérité la loi divine nous ordonne de corriger notre prochain, mais non pas d'aller jusqu'à entraver sa liberté. Dieu, par l'Écriture, par les prêtres qui le représentent sur la terre, et qui s'efforcent de nous ramener au droit chemin, Dieu s'occupe de nous arracher au mal, mais sans porter atteinte au privilége sacré de la liberté; car, en nous interdisant complétement le mal, il violerait notre libre arbitre : dès lors, au lieu d'être le sauveur de la nature, il en serait le corrupteur.

Mais ne sont-ce pas là d'obscurs brouillards ? Dieu peut d'une part laisser intact notre libre arbitre sur toutes choses, et en même temps nous préserver de la fange du péché, comme il a fait pour la Vierge bienheureuse. Le libre arbitre pourrait nous rester, sans que nous soyons exposés à faillir, comme je vais le prouver par le raisonnement, par des exemples, et par l'au-

torité. Par le raisonnement : car, quoique privée de la faculté de faire le mal, la volonté humaine pourrait ou faire le bien, ou s'abstenir de le faire. De même elle pourrait l'accepter ou le négliger; ainsi, abstraction faite du mal, il reste à la liberté et l'acte et le choix. Par des exemples : supposons que le libre arbitre de Dieu soit de même nature que le nôtre, peut-il pécher? Ainsi, le Christ-Dieu était libre, et cependant il n'était pas soumis au péché. Voici maintenant l'autorité des Pères les plus doctes; de saint Ambroise, livre II de la Foi; de saint Augustin, livre XXII de la Cité de Dieu; de saint Anselme, livre I du Libre arbitre : tous trois affirment que la volonté pourrait être libre, et en même temps à l'abri du péché.

Nous répondrons donc que la parité entre la créature et Dieu n'est pas légitime. Car la créature est soumise à la loi divine; c'est pourquoi si, d'après le précepte et le mandement divin, elle ne s'efforce pas de tirer l'homme du crime, si elle le peut, elle est coupable. Il en est autrement de Dieu qui n'est soumis à aucune loi, ainsi qu'un roi sur la terre, comme il est dit au Traité des lois. D'ailleurs, la loi c'est la volonté de Dieu, de même que le roi ici-bas, et ce qui a plu au prince, dit-on. (Instit. du droit de la nature et des gens et du droit civil.) Si donc Dieu veut perdre les peuples, il agit selon la loi, c'est-à-dire selon sa volonté, qui est la loi. Et qui oserait demander pourquoi il agit ainsi?

EXERCICE XVIe.

Réponse au troisième argument.

Il est dit dans le troisième argument : Si Dieu veut le mal il le fait, car il est écrit : *Il a fait tout ce qu'il a voulu.* S'il ne le veut pas, comme il n'en a pas moins lieu, il faut dire de Dieu, ou qu'il est imprévoyant, ou impuissant, ou cruel, puisqu'il ne sait ou qu'il ne peut pas réaliser sa volonté, ou qu'il néglige de le faire.

Nos théologiens répondent que Dieu ne veut pas le mal, lui qui ne désire rien tant que le salut de tous les hommes;

que si le contraire arrive, il ne faut pas en accuser sa providence ou son omniscience, car il le désire d'une volonté qui invite sans contraindre. Le sort funeste de tant de nations n'est pas non plus un argument contre lui, père rempli de sollicitude et qui suffit pour donner secours à tous.

Mais les philosophes repoussent cette doctrine sans difficulté, car ils disent que si Dieu ne voulait pas d'actions impies en ce monde, il lui suffirait assurément d'un seul mouvement de tête pour anéantir tout le mal jusqu'aux confins du monde. Qui de nous en effet pourrait résister à sa volonté ? Comment donc le mal se commet-il malgré lui, quand lui-même donne aux coupables les forces nécessaires ? Et encore, si l'homme pèche malgré la volonté divine, Dieu sera donc inférieur à l'homme qui la combat et lui résiste? De là ils concluent que le monde est tel que Dieu le désire, et qu'il serait meilleur s'il le voulait meilleur. Quant à ce passage de l'Écriture : *Dieu veut que tous les hommes soient sauvés*, ils l'expliquent d'après le sentiment de saint Augustin, à savoir, que personne n'est sauvé sans le vouloir divin ; opinion que nous avons rapprochée de celle de Calvin. Car, dans mon Apologie du concile de Trente (au décret de la justification) j'ai réfuté cette erreur par de solides arguments.

J'avouerai ingénument que j'ai peine à comprendre les scolastiques qui distinguent la volonté efficace et la volonté de complaisance : ils affirment que la première entraîne infailliblement l'effet, ce qui n'a pas lieu pour l'autre. Ceci me paraît faux pour plusieurs raisons.

I. Selon ces docteurs, il plaît à Dieu de faire ce qu'il ne fait cependant pas. L'Esprit saint a donc eu tort de dire : Il a fait tout ce qu'il a voulu. En effet, la volonté de bienveillance est encore une volonté.

II. Ces théologiens prétendent que la créature résiste à la volonté divine de bienveillance; mais elle résiste par suite d'une volonté de complaisance, car la volonté divine de bienveillance a beaucoup plus de force et de puissance que la volonté humaine de même nature. Cependant notre volonté de

bienveillance a son effet, et il n'en est pas de même pour la volonté divine. Ainsi, par exemple, ces docteurs nous disent que Dieu voulait, par volonté de bienveillance, que Judas ne livrât pas le Christ; cette volonté pourtant ne fut pas suivie de son effet, et le Christ fut livré. Judas de son côté brûlait du désir de consommer l'acte, et il satisfit ce désir. En lui donc la volonté de complaisance fut plus forte qu'en Dieu. Quel est l'esprit, si borné qu'il fût, qui ne verrait l'absurdité d'une telle conséquence ?

III. Cette opinion admet encore qu'une volonté de cette nature en Dieu peut atteindre l'effet désiré, parce qu'elle a pour but une chose possible, et cependant cet effet n'a pas lieu. Ainsi, dans cette volonté de Dieu, et par conséquent en Dieu lui-même, car tout ce qui est en lui est lui, cette volonté ne sera qu'une puissance; Dieu n'est donc plus un acte pur, mais une puissance, et qui plus est, inutile, puisqu'elle ne passe jamais à l'acte.

IV. La volonté divine de bienveillance désire le bien ou le mal. Or, ce n'est pas le mal, puisque Dieu est le souverain bien; ce n'est pas le mal, car tout désir implique une privation; en désirant quelque bien, il éprouverait une privation, il ne serait pas le souverain bien. Vous direz qu'il ne désire que par accident. Mais qu'est-ce que dire qu'il désire accidentellement, sinon affirmer qu'il désire l'arrivée d'un bien; ce qui est très-faux, car rien ne peut s'ajouter à la bonté infinie, qui est la Divinité. Autre objection : le désir d'une chose la suppose absente, mais cette absence est une imperfection; or, il n'y a aucune imperfection en Dieu, ni aucun besoin, ni aucune absence, donc il n'y a aucun désir.

V. La volonté du Père éternel, dans son amour pour son Fils unique, était assurément une volonté efficace, puisque l'effet de l'amour la suivait infailliblement : mais cette volonté était aussi de bienveillance, comme Dieu l'affirme dans ces paroles: *Celui-ci est mon Fils bien aimé, dans lequel j'ai mis toute mon affection.* La même volonté en Dieu est donc en même temps efficace et de bienveillance.

Je suis beaucoup moins disposé à rire quand je ne trouve ni dans le code sacré, ni dans le concile général de l'Église, ni dans aucun décret pontifical, l'explication de cette sentence, que Dieu donne à tous une grâce suffisante pour être sauvés. Laissant de côté les objections puériles, je demanderai à ceux qui veulent passer pour les oracles de la sagesse divine, si la foi dans le Christ est une grâce suffisante et efficace pour le salut. Elle n'est sans doute pas efficace, car, selon ces docteurs, celui qui jouit de la grâce efficace se sauvera infailliblement; cependant il n'en est pas ainsi pour tous ceux qui ont foi dans le Christ, car nous en voyons plusieurs mis au nombre des réprouvés par l'Écriture et les conciles œcuméniques, si avec la foi ils ne se distinguent point par d'autres œuvres. Toutefois la croyance dans le Christ sera une grâce suffisante pour le salut. Mais cette foi est refusée à un grand nombre de nations, et par conséquent une grâce suffisante. Les plus sages d'entre eux répondent, qu'un secours suffisant est accordé par Dieu aux infidèles pour leur salut; secours au moyen duquel ils obéissent aux inspirations de la loi naturelle par où ils peuvent être sauvés.

C'est raisonner bien plus en païen qu'en chrétien, que de dire que la seule observation de la loi naturelle, abstraction faite de la foi au Christ, peut donner le salut. Car le Fils de Dieu et Dieu lui-même a proclamé cette loi générale (saint Jean, 3) : *Quiconque ne renaîtra pas dans l'eau et dans l'Esprit saint, n'entrera pas dans le royaume de Dieu.* Et Paul dit aux Hébreux, 9 : *Hors de la foi il est impossible de plaire à Dieu;* et l'apôtre Pierre, 4 : *Le salut n'est pas ailleurs.* Quelques-uns, déclinant les difficultés de cet argument, disent que celui qui obéit à la loi naturelle n'est pas sauvé par son mérite, mais par la foi au Christ, car Dieu ne refusera pas le salut à ceux qui sont fidèles à la loi naturelle.

Mais soutenir que Dieu accorde sa grâce à quiconque fait tout ce qui lui est possible, c'est se battre pour un fantôme, car voici Paul qui réclame, et qui affirme que la foi est un don de Dieu, qui ne peut être acquis par aucun mérite précédent.

Comment les œuvres morales d'un infidèle pourraient-elles lui valoir la grâce, quand le même Paul affirme qu'elles sont odieuses à Dieu : *Hors la foi, il est impossible de plaire à Dieu;* et ailleurs : *Tout ce qui ne vient pas de la foi est un péché;* et c'est un sentiment que saint Augustin lance contre les actions les plus belles des Gentils, comme je l'ai montré rigoureusement en discutant contre Martin Kemnizius, dans ma Défense du concile de Trente, bien que cependant je sois d'une opinion contraire. Et pour en finir en peu de mots, comment Dieu peut-il donner aux enfants qui meurent dans le sein de leurs mères un secours suffisant pour le salut? Le baptême est assurément une grâce suffisante, mais ici tout est refusé, et le baptême de l'eau, et celui de l'esprit, et celui du sang, comme disent les modernes. Que le pouvoir d'observer la loi naturelle soit une grâce suffisante, elle n'en est pas moins refusée à l'enfant qui meurt ainsi.

Je ne me rendrai pas à toutes ces distinctions des scolastiques tant que la sainte Église romaine, la mère de toutes les églises, ne les aura pas confirmées. Je répondrais bien à un argument, mais ne voulant pas travailler à ma perte, j'irai terre à terre (car je préfère le courroux d'Horace à celui de nos inquisiteurs, dont je me méfie comme des gardiens de la vigne du Seigneur, et que je vénère infiniment).

D'une certaine façon, le mal se fait malgré la Providence, car elle ne l'approuve pas; et d'une autre façon, il n'arrive pas malgré elle, puisqu'elle ne l'empêche pas. Dieu veut donc le mal, direz-vous.—Il le permet, d'accord.—Donc il le produit.—Je le nie, car un consentement n'est pas une cause suffisante.

EXERCICE XVII[e].

Solution du quatrième argument.

Le quatrième argument était conçu en ces termes : Autant que possible, Dieu et la nature font toujours ce qu'il y a de meilleur. Or, le possible et le meilleur est qu'il n'y ait aucun

crime dans le monde, Dieu devrait donc délivrer entièrement le monde de tout foyer de mal ; il ne le fait pas, il y a donc de sa part méchanceté ou imprévoyance.

Les stoïciens répondent en niant la première partie de la mineure ; ils estiment qu'il est impossible que le monde soit exempt de mal, puisque la nature en donne à tous le pouvoir, et une certaine pente à le commettre : l'homme doit donc le produire, pour ne pas laisser inutile et vaine l'intention du Créateur. Je montrerai plus loin l'ineptie et l'absurdité de cette opinion.

Les platoniciens, à leur tour, nient l'autre membre de la mineure. Platon affirme dans son Timée, que le monde ne peut pas avoir une organisation meilleure que l'organisation présente, attendu qu'il est réglé et gouverné par l'Être absolument bon et sage. Si donc le genre humain et chaque homme en particulier n'est pas plus vertueux, c'est qu'il ne serait pas meilleur que cela fût, car un Dieu parfait, modérateur de toutes choses, n'aurait pas manqué d'y pourvoir.

Pour rendre plus intelligible cette doctrine de Platon, je remarquerai en passant que nos écoles ont agité la grande question de savoir si Dieu peut faire mieux ou autrement qu'il ne fait. Les esprits légers répondent d'une manière absolue, qu'il l'a pu, qu'il le peut, et qu'il le pourra toujours. Mais je leur objecterai que si c'est un Être excellent qui a fait une œuvre excellente, il ajouterait à lui-même en rendant celle-ci meilleure, donc il rendrait parfait ce qui était parfait. Des esprits plus profonds disent que Dieu ne peut pas faire mieux, suivant la puissance ordonnatrice, mais non pas d'une manière absolue.

Cependant, s'il peut le plus, pourquoi fait-il le moins? Ce dernier fait implique une privation du souverain bien et de la souveraine puissance ; or Dieu est le souverain bien et la souveraine puissance. Ensuite, nous ne pouvons rien admettre en Dieu qui ne soit Dieu lui-même, mais Dieu est un, c'est une puissance infinie, il faut donc ne reconnaître en lui qu'une puissance unique et absolue. Cette puissance ne relève d'au-

cun ordre, mais Dieu lui-même est l'auteur de l'ordre, de lu dépend nécessairement toute règle; c'est lui qui dans sa sagesse et sa puissance infinies, imprime l'ordre à toute chose prudence dans la composition, convenance dans la distribution, élégance dans les formes, magnificence dans les ornements, et fixité pour la durée; Dieu a tout déployé. Le souverain bien veut toujours le meilleur, il désire ce que lu montre sa sagesse; donc tout ce que Dieu a fait est excellent aussi lisons-nous dans la Genèse : *Le Seigneur vit tout c qu'il avait fait, et que tout était bien;* c'est pourquoi je répondrai à la question proposée. Toutes les œuvres divines er tout genre ou dans l'ordre des êtres, sont souverainemen bonnes, parce que le souverain bien seul peut sortir de l'Êtr souverainement bon; c'est pourquoi l'homme en son genr est souverainement bon; j'en dis autant de la puce, de la punaise et de tous les êtres dans leurs limites essentielles, car il ne seraient pas ce qu'ils sont, s'ils n'eussent pas été parfait dans leur genre et d'après l'organisation générale. Mais Dieu peut-il créer en eux quelque chose de nouveau? oui, eu égard à sa puissance infinie, mais il ne le veut pas, parce qu'il s'accuserait d'imperfection dans son premier ouvrage.

Dirons-nous que Dieu peut faire mieux, mais que l'obje n'est pas susceptible de perfection? Dieu peut, disent quelques-uns, produire un être d'une essence infinie, mais l'êtr lui-même est impropre à la recevoir.

On objectera que c'est une puissance illusoire et inutile qu celle-ci qui n'a pas où se déployer. Mais s'il en est ainsi d Dieu, c'est que rien ne peut lasser sa puissance infinie. Don c'est en vain qu'elle est infinie.

Vraie pour nous, cette majeure ne l'est pas pour Dieu, ca ici la puissance et l'acte sont relatifs. Mais la puissance d Dieu n'a pas de corrélatif; elle est la sienne, à lui seul, tou vient d'elle.

EXERCICE XVIIIe.

Réponse au cinquième argument.

Il se formule ainsi : Celui qui est la cause d'un mal doit en tre réputé l'auteur; or, Dieu occasionne le mal, donc il le ommet. Les athées ont coutume de prouver la mineure, en isant que Dieu a donné à l'homme un penchant plus prononcé our le mal que pour le bien; car il y a dans l'homme plus e non-être que d'être, de là vient qu'il cède plus facilement u mal, qu'il ne fait d'efforts vers la perfection. L'intellect umain est obscurci de je ne sais quels nuages, il ressent pour mal un certain aiguillon de plaisir et de bonheur, tandis que our arriver à la vertu il faut les efforts les plus pénibles; en orte que Dieu paraît avoir organisé les choses de manière à e voir que peu d'hommes dans le sentier de la vertu, et un rand nombre dans les plaines du vice. C'est pourquoi j'ai enendu un philosophe de Paris, très-exercé, me dire que ceux ui recherchent la vertu sont des voleurs, car ils cherchent ce ui appartient aux dieux; les vicieux, au contraire, sont les ommes équitables et justes, car ils ne prennent que le leur.

La mineure est fausse. Dieu n'a pas donné à l'homme une ature faible et portée au mal, pour qu'il péchât, mais pour u'il en eût le pouvoir, afin qu'en s'abstenant du mal il pût ıériter les plus grandes récompenses. Ainsi l'aiguillon de la ıair est en vue du perfectionnement, car la vertu se fortifie ans la lutte. L'intellect humain est obscurci de nuages, j'en onviens, mais ce n'est pas sans un motif de la sagesse divine; nature de l'homme le voulait ainsi, car s'il avait été créé us noble, il aurait perdu de son être; il eût été l'intelligence, non un être intelligent. Cependant il n'est pas tellement orné qu'il ne puisse distinguer le bien du mal; s'il a donné l'attrait aux vices, ce n'est pas qu'il veuille nous rendre plus agiles, mais bien pour qu'après avoir longé, pour ainsi dire, s écueils de ces sirènes, nous arrivions glorieux à cette Ithaue céleste, pour y jouir des délices et des voluptés les plus

pures. Loin d'avoir privé la vertu de tout attrait, il l'environn de tant de charmes, que, malgré tous les efforts qu'elle exig nous en jouissons avec la joie la plus vive. Les crimes, au co traire, accumulés dans l'ombre et l'oisiveté, aboutissent à la f la plus déplorable et la plus triste. Or comme les actions doive être considérées non d'après leur commencement, mais da leur résultat, que la vertu aboutit au bonheur et la vie au ma heur, il suit que le bien est aimable en soi, et que le mal e de lui-même détestable et funeste; ainsi, en montrant la f de l'une et le résultat des autres, Dieu a voulu nous pousser la vertu et nous éloigner du vice. Car, dit Aristote au premi livre de l'Éthique, ch. 1 : Quiconque agit en vue d'une fin, en même temps au bien : que si le vice est facile et la vertu d ficile, le premier montre par là sa difformité et son ignomini la vertu toute son excellence; car ce qui croît vite tombe vit ce qui grandit avec effort est de longue durée, comme on le v dans les plantes et les animaux. Il ne faut pas dire non plus q le vice est le propre de l'homme, la vertu quelque chose d' tranger à sa nature, car c'est la raison qui fait de l'homme u être intelligent et raisonnable : qu'il suive ses inspirations, il recherchera la vertu. Mais s'il abdique en se vautrant da les vices, il aura le nom et l'apparence d'une brute plut que d'un homme, puisqu'il marchera sur les traces de brute.

EXERCICE XIXe.

Solution du dernier argument.

Cet argument dit : Dieu veut la miséricorde et la pénitenc donc il veut les fautes. Je n'admets pas la conséquence, qu'o veut prouver en disant que les fautes sont des intermédiair pour l'exercice de la vertu. C'est là une grande erreur; ca en l'absence de tout pécheur, Dieu n'en serait pas moins m séricordieux, et il en donnerait une preuve d'autant pl grande, non par rapport aux crimes que nous supposons n pas être, mais en créant, en conservant, en soutenant l

hommes, en les préservant de tous les dangers et des périls qui les menacent chaque jour de la vie ; il arriverait que ses miséricordes nous seraient plus précieuses, quand, sans être exposés aux infamies du vice, nous aurions le pressentiment que nous nous éloignons de la rive ; car c'est un plus sublime effet de miséricorde de maintenir ceux qui sont debout, que de les relever après la chute. En préservant l'auguste mère du Christ de la souillure du péché, Dieu voulut l'entourer d'un cortége de grâces plus assuré et plus noble, que Pierre et ceux qu'il releva après leurs fautes.

Voyons les développements. Le martyr est agréable à Dieu, donc la cruauté des tyrans est nécessaire. Je réponds que Dieu ne désire nullement ce qui suppose le péché ; la vertu du martyr lui est agréable parce qu'elle consiste dans la charité et non le péché, et que la première est souvent plus parfaite chez un confesseur que chez un martyr. Qui peut nier, en effet, que saint Jean l'évangéliste égala au moins, s'il ne les surpassa, les autres martyrs par sa vertu et sa charité ? Moi-même, assurément le moindre des nouveaux soldats de l'Église militante, ayant été envoyé à Londres l'an dernier, pour soutenir une lutte en faveur de la religion, je fus tellement éprouvé pendant quarante-neuf jours dans les prisons comme dans une arène, j'étais tellement enflammé du désir de défendre l'Eglise catholique au prix de mon sang, que le martyre eût été le plus beau présent qu'eût pu me faire le Dieu immortel. Au jugement de mes confrères qui m'accompagnaient, et qui se montrèrent dans ce débat si forts et si dignes d'offrir un tel spectacle à Dieu, la conscience faisait de moi un martyr sinon supérieur, au moins égal aux autres. Donc puisque la charité, comme une pierre de touche, éprouve la perfection du martyr et la certifie, je dis qu'abstraction faite de la cruauté des tyrans, la vertu du martyr ne tomberait pas, pourvu que la charité restât debout.

Que si nous voulons concéder que la miséricorde et la pénitence ne peuvent pas exister sans des fautes antérieures, nous serons forcés de convenir cependant, que Dieu ne les aime pas en vue du principe, car Dieu ne veut pas absolument

que l'homme tombe dans le mal : l'exception en faveur de la Vierge ne fut que sous condition, car Dieu ne voulut pas être indulgent envers l'homme (puisqu'il ne le fut pas envers le Christ notre Seigneur), mais seulement envers le pénitent.

Mais, dira-t-on, si ces vertus ne sont pas désirables par elles-mêmes, elles sont inférieures aux autres, ce qui est faux, et par conséquent tout ce qui sort de ce raisonnement. Ce qui prouve la majeure de cette proposition, c'est que l'*occasionné*[1], comme disent nos barbares, ne peut pas être parfait comme une œuvre entreprise pour elle-même. C'est pourquoi un monstre est une imperfection aux yeux des péripapéticiens.

La mineure s'appuie sur un témoignage divin, car le roi psalmiste dit : *Sa miséricorde l'emporte sur toutes ses œuvres;* et ailleurs : *La mort des saints est précieuse aux yeux du Seigneur.* Et dans la parabole de la brebis perdue, nous voyons que le Christ place avant l'innocence des bons, le repentir des pécheurs.

J'avoue que ces vertus, présupposant le mal, ne sont pas au premier rang, car, dans un sens absolu, il n'est pas meilleur d'avoir à se repentir que d'en être dispensé, autrement le Christ et Marie auraient eu des fautes à expier ; mais le repentir du pécheur est préférable à son impénitence : il n'est pas non plus absolument meilleur que Dieu épargne un être puisqu'il ne l'a pas fait pour son Fils ; mais il est mieux d'épargner le pécheur repentant que de le frapper. C'est encore ainsi qu'il est mieux de relever le pécheur que de l'abandonner dans sa chute, et cependant, au sens absolu, le meilleur serait encore de n'en pas venir là, car cela suppose une chute.

Je ne suis pas non plus en opposition avec ces paroles de l'Écriture : *Sa miséricorde l'emporte sur toutes ses œuvres.* Ici, cependant, il n'est pas prouvé que la miséricorde de Dieu l'emporte sur ses autres attributs, comme le prétendent nos faiseurs d'homélies, qui s'en vont criant devant une plèbe imbécile, que Dieu est plus miséricordieux que juste, blasphème

[1] *Occasionatum*, trait lancé contre les scolastiques du temps, que Vanini ne manque jamais de frapper dans l'occasion.

le plus affreux que puissent entendre des oreilles chrétiennes; car alors Dieu ne serait plus l'être simple et pur par excellence, mais un être composé, qui aurait un commencement, et qui serait en quelque point postérieur aux composants. Le vers de David n'affirme pas que sa miséricorde est au-dessus de toutes ses autres perfections, ce serait le même sur le même, car tout ce qui est en Dieu est Dieu; mais il veut dire que la miséricorde se montre le plus, non parce qu'elle est une perfection plus grande, mais parce qu'elle apparaît davantage; de même que le talent d'un artiste brille bien plus s'il fait sortir un chef-d'œuvre d'une matière grossière et informe, plutôt que d'une matière brillante. Ainsi Dieu se montre plus grand et plus admirable en pardonnant qu'en punissant, bien qu'il puisse faire l'un comme l'autre : bien plus, en Dieu la miséricorde n'est que la justice; c'est nous qui, dans notre intelligence bornée, établissons une distinction ridicule sur ce qui est un et simple.

Vous direz que la miséricorde divine suppose nos fautes, et que dès lors ce n'est pas une perfection du premier degré; comme on voit les monstres dans la nature n'être que des productions bâtardes et par conséquent imparfaites.

Je rougis de réfuter tant de fois une pareille folie. Nous avons dit que la miséricorde divine ne s'attache pas au péché, parce qu'elle a créé, conservé et qu'elle conserve encore ce qui n'a aucun défaut. Mais si elle s'étend sur ce qui pèche, qu'en résulte-t-il? une imperfection pour elle, comme le monstre cité? Quelle absurdité! La nature dans certaine espèce se montre admirable dans ses écarts et plus sublime qu'ailleurs; de même la miséricorde divine nous apparaît plus auguste quand elle fait sortir le bien du mal, qu'en tirant le bien du bien.

EXERCICE XXe.

Doctrine de Cicéron contre la providence, en faveur du libre arbitre.

Marcus Tullius dans son traité de la Nature des dieux, nia la divine providence, se fondant sur ce que chacun de nous

avait son libre arbitre, ce que la providence n'aurait pu admettre dans la société. Aussi saint Augustin s'écrie au livre v de la Cité de Dieu, chap. 9 : « Cicéron en voulant faire l'homme libre le fait sacrilége. » Voici comment il raisonne : Ou l'homme n'a pas son libre arbitre, ou la providence divine n'existe pas or nous avons le premier, donc la providence n'est rien ; il prouve facilement la mineure, car l'expérience nous révèle le vouloir en nous, abstraction faite de tout agent extérieur.

Cicéron prouve sa majeure par trois moyens qu'on regarde comme très-concluants.

I. La providence divine doit être invariable, afin qu'elle ne puisse ni faillir ni changer ; mais le libre arbitre est contingent et variable, donc ils s'excluent l'un l'autre ; le variable et l'indéterminé est repoussé par l'invariable et le déterminé, et réciproquement ; mais serrons notre raisonnement. Si Dieu voit l'avenir, comme il appartient assurément à la majesté divine, l'avenir ne peut pas ne pas être ; ce qui ne peut pas ne pas être doit arriver nécessairement. Ce qui est nécessaire n'est pas contingent, d'après Aristote ; donc le contingent n'est plus contingent, ce qui implique contradiction ; donc le libre arbitre, qui ne peut en aucune façon s'unir avec la fatalité, se trouve anéanti.

II. Si Dieu sait tout ce qui doit arriver, il l'a prévu de toute éternité, puisque la réalité est l'objet de la science, car on ne peut savoir que ce qui est ; il en résulte cette conclusion inévitable : tout ce que Dieu a prévu arrivera. Suivez bien. Lorsque l'antécédent est nécessaire, le conséquent l'est également ; or Dieu sachant tout ce qui est et tout ce qui sera, l'antécédent est nécessaire, donc le conséquent l'est aussi : il est donc fatal que tout l'avenir se réalise, parce qu'il ne peut pas ne pas être ; donc enfin, les actions humaines devant être fatalement, perdent tout caractère de liberté.

III. Dieu connaît tout nécessairement, sans cela la science divine ne serait pas regardée comme infaillible, mais comme incertaine et variable, ce qui répugne à la perfection divine ; mais tout ce qui doit arriver est connu de Dieu, en vertu de sa

providence ; donc tout ce qui est dans l'avenir arrivera nécessairement, et par conséquent ne sera en rien le fait de la liberté.

EXERCICE XXI[e].

Preuve de la providence contre Cicéron.

Caton, l'oracle de la sagesse romaine, disait qu'il ne faut pas lutter de paroles avec un homme verbeux; je laisse donc là les bourdonnements du discours, pour ne combattre l'opiniâtreté de Cicéron que par la force du raisonnement. Je lui demande donc s'il nie la providence parce qu'il croit qu'il n'y a pas de Dieu ; s'il reconnaît un Dieu, ne craint-il pas de dire que ce Dieu ne prend pas la direction des affaires de ce monde ? Que s'il admet l'un et l'autre, regarde-t-il l'homme seul comme en dehors de la providence ? S'il admet le premier point, ce qui est plus vraisemblable, puisque dans son traité de la Nature des dieux et dans toute sa philosophie il dispute contre Épicure pour lui prouver combien il est absurde d'admettre un Dieu et pas de providence, tandisque lui-même la nie aux livres II et III, il sera prouvé, sans aucun doute, qu'il nie même la Divinité, et qu'on peut l'inscrire sur le catalogue des athées. Que s'il nie la providence, comme n'étant pas dans l'essence divine, je lui prouverai clairement Dieu par les premières partitions de l'être. Tout être existe par soi ou par un autre ; tout être est fini ou infini : aucun être fini n'est par soi ; le monde est un être fini, donc il n'existe pas de lui-même, mais par un être primordial, suprême, éternel, et qu'on appelle habituellement Dieu.

Mais si, avouant Dieu, Cicéron lui dénie le soin de ce monde, non-seulement il est en contradiction avec lui-même, luttant non contre Épicure, mais contre la raison. Car dans les corps célestes on remarque la plus belle *eutaxie*[1], la disposition la plus élégante, l'ordre le plus magnifique; il leur faut donc un ordonnateur et un guide. Or, quand l'expérience de chaque jour nous montre Dieu intervenant par un ordre continuel et admirable dans les choses de ce monde, il est évident

[1] Εὐταξία, bon ordre.

qu'en les établissant il les dirige, et que là est la raison de leur existence; or la disposition et l'arrangement sortent de la providence. Si donc il affirme que Dieu règle tout ici-bas, excepté l'homme, Cicéron s'expose aux risées et aux ricanements d'un écolier en philosophie; car s'il gouverne les autres êtres, combien l'homme à plus forte raison, l'homme qu'il a constitué comme le spectateur et le maître de tout ce qui frappe ses regards, et qui par là même a plus besoin que tous de règle et de guide; quel être, en effet, désire plus que lui de franchir les règles établies? En outre, comme je l'ai prouvé contre Cardan, et comme l'atteste Aristote, livre II de la Physique, c'est en vue de l'homme que tout ce qui est ici-bas existe : si donc Dieu s'occupe des moyens, combien ne doit-il pas avec plus de raison prendre soin de la fin ?

EXERCICE XXIIe.

Boëce et saint Thomas d'Aquin opposés à Cicéron et réfutés à leur tour.

Ce premier point, que la providence doit être sûre d'elle-même, infaillible et invariable, tandis que le libre arbitre exige pour lui des conditions opposées, ce premier point ne peut être consenti. Boëce, au livre V de la Consolation de la philosophie, lui oppose trois raisonnements.

Le premier, c'est qu'il n'est pas impossible qu'une science soit certaine en soi, tandis que son objet serait incertain de sa nature; il n'est donc pas indispensable de savoir la nature du connu.

Si Dieu pouvait connaître déterminément l'indéterminé, il connaîtrait aussi l'impossible; mais le connaître implique l'être, donc Boëce se trompe. En effet, Dieu ne connaît pas l'impossible parce que l'impossible répugne à l'être et par conséquent au connaître; ainsi quand il y a indétermination touchant l'intelligence intrinsèque et la raison formelle du futur contingent, il n'y a pas connaissance positive, puisqu'elle est conditionnelle, et que ces deux faits sont opposés dans leurs principes : en outre, une connaissance positive de l'impossible, de la part de Dieu, révèle la notion d'une partie dé-

terminée; il connaît déterminément qu'elle est réelle et que l'autre est fausse; c'est pourquoi, s'il connaît positivement la réalité de A, A est une réalité; donc, de sa nature, A est une vérité déterminée, ce qui va contre la proposition de Boëce. Son raisonnement (savoir, que la connaissance ne suit pas la nature du connu, parce que d'un côté il peut y avoir détermination et de l'autre indétermination) me paraît très-erroné, car je trouve dans les cahiers de philosophie, que la connaissance positive consiste dans une image entre le connu et le connaissant[1], et représente les principes du premier. C'est pourquoi, quand les principes de l'indéterminé sont incertains, lors même qu'il y a indétermination par rapport à la conception du contingent futur, si Dieu voyait comme étant déterminés les principes de ce dernier, la connaissance divine serait fausse; car savoir que le contingent est une vérité déterminée n'est rien autre que de savoir que l'indéterminé est le déterminé, ce qui implique contradiction.

Le second raisonnement de Boëce coïncide avec le premier, car il affirme qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une chose relative à une autre ait des dispositions contraires, de manière à être comparée à une troisième. De là il ne conclut pas cette absurdité, que les actions humaines relatives à la science divine sont nécessaires; il ne les regarde que comme contingentes. Ce raisonnement a reçu l'approbation de maître Grégoire Spinola, théologien carmélite très-docte et très-recommandable; il démontre avec infiniment d'art, par la conclusion, le caractère de nécessité attaché à ce que renferme la majeure, et celui de contingence dans la mineure, comme l'enseigne Aristote dans ses premières Analytiques. C'est pourquoi bien que dans l'ordre cet effet se rapporte à la majeure qui renferme une cause nécessaire (étant elle-même nécessaire), cependant il reste contingent à l'égard de la mineure. Et comme l'effet suit la cause la plus proche de préférence à la plus éloignée, il est regardé comme absolument contingent,

[1] Remarquons que Vanini ne semble pas adopter la théorie des espèces; il cite simplement ce qu'il voit dans les cahiers, *tabulis*.

quoique nécessaire à certains égards. Il cite un exemple très-heureux dans la plante, qui, bien que produite par une cause nécessaire, le soleil, et une cause contingente, la semence, est cependant regardée comme un effet contingent plutôt que nécessaire; ainsi, quoique, dans l'ordre, l'action humaine se rapporte à la science divine qui est nécessaire; en soi, cependant, et comme produit de la volonté, elle est contingente, et ces deux caractères ne se repoussent aucunement.

Mais qu'il me soit permis de dire sans danger ce que je pense de ces grands hommes : ce raisonnement ne me captive en aucune façon; car ce qui est nécessaire dans la connaissance divine est nécessaire en soi, la connaissance exigeant un objet.

Ensuite, puisque Boëce affirme que le contingent en soi est nécessaire par rapport à la science divine, je lui demanderai s'il comprend bien que ce qui n'est que contingent justifie fatalement le savoir divin; ainsi, Dieu connaît A, donc A existe, et dès lors, le contingent est nécessaire, qu'il soit connu de Dieu ou de Titius, peu importe; car de même que nous disons : Dieu connaît A, donc A existe, nous pouvons dire aussi, Titius produit A, donc A existe. Je demanderai encore, s'il pense que le contingent soit nécessaire parce qu'il est représenté dans le nécessaire, c'est-à-dire en Dieu; dès lors, l'opinion et l'indétermination seront fatales, puisqu'elles sont aussi représentées dans le nécessaire; ainsi ce qui serait doute dans notre intelligence serait affirmation dans le déterminé. Reste donc que Boëce entende que le contingent est nécessaire par rapport à la science divine qui porte sur le nécessaire, puisque c'est là ce qui constitue sa nature et lui donne son nom. Il est impossible, en effet, que ce qui est connu ne soit pas tel qu'il est connu, selon ce qui est dit au livre I des Analyt. post. C'est pourquoi, si la science de Dieu est certaine, l'objet existe; car, affirmer que le contingent est incertain en soi et certain comme objet de la connaissance divine, c'est affirmer qu'il y a une science certaine et infaillible de l'incertain et du variable : il faudrait donc dire que le divin Aristote rêvait, quand il disait dans ses Analytiques post., livre I : « Il

» est impossible que l'objet d'une science soit autrement qu'il » n'est. » De plus, si le contingent est incertain en soi, et certain par rapport à la science divine, il peut donc y avoir une connaissance certaine d'une chose qui ne l'est pas, ce que les sages regardent comme entièrement contraire à la vérité ; car nous trouvons que pour constituer une science, il faut la connaissance des principes et des éléments de son objet. Si donc il existe une connaissance certaine d'une chose, elle vient de l'évidence de ses principes, mais les principes du contingent sont incertains (d'après la raison formelle du contingent), il est donc impossible que là il y ait certitude. En effet, nous disons connaître une chose avec certitude, quand elle ne peut pas être autrement que nous la connaissons, alors il y a certitude ; si donc Dieu connaît la partie contradictoire du contingent, elle ne peut pas être autrement qu'il ne la voit ; elle ne peut donc pas être opposée ; cependant l'une et l'autre partie peuvent être dans le contingent. Ainsi la même partie peut être et ne pas être en même temps, ce qui est le comble du ridicule et de l'absurdité.

En outre, comment justifier cet axiome de Severinus, qu'une chose contingente de sa nature est nécessaire sous un autre rapport, tandis que le contingent et le nécessaire sont incompatibles ; les principes intrinsèques d'un être ne sont pas opposés, car ils le seraient simultanément : en effet, les principes essentiels sont dans la chose qui en est formée [1] (pour dire comme les philosophes), bien que des conditions opposées, des rapports différents et contraires, peuvent se trouver successivement dans le même objet, comme le semblable et le dissemblable, le grand et le petit. Le même, en effet, peut être dit semblable ou différent, grand ou petit, relativement à d'autres objets ; mais le même ne peut pas être et n'être pas un homme, il ne peut pas être lui et un autre : que si parfois, comparé à un autre être, on lui donne le nom de brute, ce n'est pas quant à sa nature ni à ses principes intrinsèques,

[1] Le latin dit : *re principiata*, expression de l'école, pour laquelle Vanini pense avoir besoin d'excuse.

mais incidemment par similitude, attendu que le contingent par essence n'est jamais le nécessaire auquel il est comparé, si ce n'est collectivement : autrement une nature serait transformée en une autre; ainsi l'homme pourrait devenir un âne, ce qui est impossible, quoique la matière de l'homme puisse devenir celle d'un âne, comme je l'ai solidement prouvé dans la Métamorphose physico-magique. Je désire cependant que le lecteur impartial remarque bien que je ne nie pas que le contingent puisse toujours arriver, mais qu'en sa qualité de contingent il peut ne pas être. Car, de même que Dieu ne peut pas faire que le corruptible soit l'incorruptible, puisque l'un et l'autre ont leur essence propre que Dieu ne peut pas changer, puisqu'il ne peut pas faire que l'homme existe sans matière corruptible; il peut cependant, d'après la foi chrétienne, protéger le corruptible, en suspendant le fait de la corruption. Ainsi, bien que Dieu puisse faire persévérer le contingent dans l'être, il ne peut pas faire qu'il ne puisse pas ne pas être, puisque cette condition est essentielle au contingent; je conclus donc contre Severinus que le contingent est en soi, bien qu'il ne soit pas nécessaire, comparé à Dieu.

Je ne vois pas que le raisonnement du très-savant Grégoire Spinola soit un obstacle, car la majeure ayant pour objet le nécessaire, et la mineure le contingent, la conclusion ne donne pas forcément le nécessaire. En effet, rigoureusement, la majeure ne peut pas enfanter une conclusion sans la mineure; donc celle-ci étant contingente, la conclusion sera de même nature; si, au contraire, la majeure seule fournissait la conséquence, sans nul doute celle-ci aurait un caractère de nécessité; mais, dans ce cas, la chose connue de Dieu résulte simplement de cette connaissance, car si Dieu connaît ce qui est, ce qui a été, ce qui sera, tout sera; car la science de Dieu étant nécessaire, il en sera de même de son objet. Il résulte de là que les choses ne vont pas ainsi, car la conclusion rapportée à la majeure n'est pas nécessaire, et cette dernière ne produit pas de conclusion sans la mineure.

Quant à l'exemple de la planète, nécessaire dans son rap-

port avec un astre du ciel, et contingente quant à la semence, je réponds en le niant. En effet, le ciel ne peut pas produire une plante sans un agent particulier, donc il n'y a de sa part aucun acte nécessaire.

Dans son troisième raisonnement, Boëce dit qu'il n'est pas impossible qu'une chose soit contingente absolument, et nécessaire sous condition; ainsi il est dans l'ordre contingent d'avoir une barque pour traverser nécessairement un fleuve. De même nos actions sont contingentes simplement, mais nécessaires en tant que soumises à la connaissance divine; la simultanéité de la contingence et de l'indétermination avec la nécessité et la détermination n'implique pas contradiction, comme le dit le philosophe, liv. II, Élench. La contradiction est pour le même, par le même, et selon le même.

Cette dernière opposition est aussi faible que les précédentes. En effet, les actions de l'homme sont dites simplement contingentes, ou parce qu'il n'est pas nécessaire qu'elles soient toujours, ce qui est vrai, mais en désaccord avec la proposition, car Boëce entend ici par nécessaire ce que nous avons coutume de nommer l'inévitable; comme le jour de demain est nécessaire, non parce qu'il sera toujours, mais parce que naturellement il ne peut pas ne pas être : ou bien les actions de l'homme sont dites contingentes, parce que la science divine ne serait qu'une supposition par rapport à l'avenir, ce qui est impossible, parce qu'une science telle que la science divine a pour objet ce qui est sans pouvoir être autrement.

De plus, la science divine est, pour ainsi parler, intuitive de la contradiction; elle exige donc la présence de l'objet; mais s'il est toujours présent, comment peut-il ne pas être? Que s'il ne peut pas ne pas être, il n'est pas contingent.

Le second argument des cicéroniens est celui-ci : Dieu connaît de toute éternité les événements futurs, donc ils seront : or l'antécédent est nécessaire, d'où il suit que le conséquent l'est aussi. Le docteur Thomas répond, dans sa première partie[1],

[1] Dans la *Somme de théologie*.

que le conséquent n'est pas nécessaire absolument, quoique l'antécédent le soit, attendu que la nécessité n'existe que par rapport à l'action de l'intelligence et de la volonté; c'est pourquoi l'avenir n'est nécessaire qu'autant qu'il est prévu par Dieu.

Sans entrer dans aucun développement, je dirai que si la conséquence est juste, il est impossible que l'antécédent soit nécessaire absolument, et le conséquent sous condition ou par supposition; car, effacez la conséquence, le conséquent disparaît, et vous n'avez plus que l'absolu de l'antécédent.

La troisième objection des adversaires est ainsi formulée : Il est nécessaire que tout ce que Dieu sait soit réalisé; or Dieu connaît l'avenir, donc celui-ci n'est pas contingent, mais nécessaire.

Le docteur angélique répondra que la majeure est vraie au sens composé, et nullement au sens divisé. Tous les scolastiques s'agenouillent devant cette distinction, mais Jules César s'en dispense, attendu qu'elle n'est pas promulguée par le saint-siége. J'estime donc que cette proposition est très-vraie au sens divisé; la réalisation de tout ce que prévoit Dieu est nécessaire; car, comme je l'ai dit contre Boëce, l'objet d'une science certaine est invariable. Si donc A est l'objet de la science divine, il n'est pas autrement qu'il apparaît à la science divine; donc si Dieu connaît A, A doit être nécessairement. En outre, la science divine est intuitive, ce qui est aperçu ne peut pas alors ne pas être, c'est pourquoi je dis que la proposition est vraie dans son entier ; je l'adopte.

EXERCICE XXIII[e].

Jules César rapporte une opinion nouvelle touchant l'accord de la prescience divine et du libre arbitre.

Soumis en toute chose à l'Église romaine, cette pierre de touche de la vérité, j'affirme que Dieu a une entière connaissance de tout l'avenir, non-seulement dans l'espèce spécialement, mais pour chaque individu. J'ajoute que l'avenir doit

e réaliser tel qu'il est soumis à la prescience de Dieu, car 'objet de la science ne peut pas se présenter autre qu'il n'apparaît, suivant le dire du coryphée des philosophes, Aristote, iv. I des Anal. post : « Il est impossible que l'objet d'une science se montre autrement qu'il n'est. » Cependant il y a ıne grande distinction à établir dans cette prescience des hoses futures : à la vérité, Dieu connaît l'avenir en tant qu'a'enir, lequel n'a aucune détermination ni dans le fait, ni dans a pensée divine, car une chose ne peut se montrer que conorme à sa nature ; ainsi donc l'avenir, en tant qu'avenir, tant contingent et indéterminé, Dieu le connaît comme pou'ant être ou n'être pas. Quand donc Dieu voit que Judas péhera, il sait seulement qu'il peut pécher, mais il répugne à a science divine de connaître la détermination, savoir que Judas péchera : Dieu voit aussi dans son éternité que Judas ombe en faute, mais c'est la puissance convertie en acte, et la létermination qui sort du doute est connue, parce qu'elle est 'éalisée. C'est ainsi que nous-mêmes nous connaissons l'avenir contingent, d'une manière indéterminée, c'est-à-dire comme pouvant être ou ne pas être : Dieu ne va pas plus loin que nous à cet égard (sans que cela nuise en rien à sa toute-puissance). La partie déterminée de la contradiction nous est aussi connue, quand elle est déjà définie et déterminée dans le fait. Il y a cependant ici la différence de l'homme à Dieu : limités dans l'espace et dans le temps, nous ne connaissons du futur que la partie déterminée dans le temps ; ainsi, nous ne pouvons pas affirmer que Pierre discutera demain, mais nous pouvons faire des conjectures d'après les causes antérieures ou présentes. Dieu cependant le sait parfaitement, non comme avenir, car dès lors il ne voit plus que Pierre pouvant discuter, mais comme présent, parce qu'il contient en lui-même le temps dans lequel Pierre discute. Car, dit Boëce, liv. V de la Consolation de la philosophie, l'éternité n'est pas limitée par le temps ni par la durée, mais elle les contient ; c'est le tout dont ils ne sont que des parties. Nous, au contraire, emprisonnés dans les étroites barrières du temps, nous existons

avant et pendant que Pierre dispute, et après qu'il a disputé ; de là vient qu'à tel moment nous savons que Pierre a pu disputer ou non, à un autre qu'il disputera, à un autre qu'il a disputé, en sorte que tantôt nous sommes dans le doute, et tantôt dans la certitude. Si, au contraire, il pouvait se faire que les trois parties du temps ne fissent qu'un en nous, nous connaîtrions simultanément les diverses actions des hommes ; mais cela ne nous est pas donné, parce que le temps n'a pour lui que la succession, et non l'immobilité. L'éternité, qui est une et simultanée, embrasse clairement toutes les parties du temps, mais de deux manières différentes. Dieu voit de la part de Judas une chute possible, en tant qu'il voit dans l'éternité; il voit, d'un côté, la chute déterminée, en tant qu'il renferme en soi le temps dans lequel Judas doit pécher. Car tout temps est renfermé dans l'éternité, c'est pourquoi en elle sont réunies toutes les choses séparées en lui. Que si les contraires sont simultanément vrais dans l'éternité, peu importe, c'est le résultat de raisons diverses et d'époques différentes. Dans le même moment, l'homme connaît un cheval d'une manière à la fois déterminée et indéterminée, non pas sous le même rapport, mais comme animal et comme cheval. Ainsi Dieu connaît, dans la même éternité, le futur contingent et déterminé, non sous le même aspect, ni dans la même fraction du temps. Il suit de là que la prescience divine n'a rien de fatal par rapport à nos actions, puisqu'elle les voit libres dans leur avenir, non comme elles sont, mais comme elles peuvent être.

EXERCICE XXIVe.

Réponse aux objections de Cicéron.

La première est celle-ci : Si Dieu voit infailliblement l'avenir, celui-ci doit infailliblement arriver ; il n'est donc pas laissé à notre libre arbitre, car ce qui ne peut pas ne pas être est fatal.

Expliquons l'antécédent : Dieu connaît l'avenir, c'est-à-dire

ce qui sera, et non pas ce qui est, donc cet avenir doit être ; il doit être, je l'accorde. Il arrivera donc, selon les prévisions de Dieu ; oui, mais celui-ci laisse au contingent toute sa liberté : direz-vous que si ce que Dieu prévoit peut être et ne pas être, il n'en résulte pour lui aucune connaissance certaine? Je nie cette conséquence, car il connaît l'avenir de deux manières : d'abord dans ses causes ; or, il est alors en simple puissance, pouvant être ou n'être pas, et ce n'est pas autrement que Dieu le voit ; ensuite, comme il est en dehors des causes, il est déterminé, c'est-à-dire qu'à ce point de vue, la connaissance est précise et déterminée pour Dieu, qui renferme le temps en lui. Mais, de quelque manière que Dieu connaisse, il y a vraie connaissance, car il y a nécessité, selon le mode de connaissance : dans le premier cas, Dieu sait nécessairement que le fait peut être ou ne pas être ; dans le second cas, qu'il ne peut pas ne pas être ou ne pas avoir été : ainsi chaque mode de la science divine étant infaillible, entraîne infailliblement son objet de la manière que je viens de dire. C'est pourquoi l'argument que les vieux nous débitent du haut de leur chaire ne signifie rien. Si Dieu, disent-ils, est certain de l'avenir contingent, comme par exemple de la chute de Judas, ou celui-ci pourra pécher, ou il pourra ne pas pécher, alors nécessairement il péchera ; en effet, ne pouvoir pas ne pas pécher, c'est être nécessité de pécher, et ainsi disparaît le libre arbitre, et par conséquent le mal ; mais si l'on admet qu'il puisse ne pas pécher, comment peut-il se faire que Dieu soit certain d'une chose qui peut n'être pas? Cet argument, dis-je, est de nulle valeur, parce que Dieu n'est pas et ne peut pas être certain du péché de Judas, quant au pécheur et au temps où il sera maître d'accomplir le crime. De cette manière, Dieu sait seulement qu'il y a possibilité pour Judas de pécher ou de ne pas pécher : quant à l'époque, il y a certitude, mais elle n'entrave en rien la liberté de Judas, parce que celui-ci n'est plus en puissance par rapport au fait, déjà consommé, d'après notre raisonnement.

Le second argument en faveur de Cicéron prétend que si Dieu connaît que Judas doit pécher, Judas péchera ; or, l'an-

técédent est nécessaire simplement, donc, le conséquent l'e aussi.

Je réponds que l'antécédent, Dieu sait que Judas pécher renferme l'avenir, par rapport à l'intellect formel, mais seule ment dans le domaine du contingent; si donc il connaît dar Judas un pécheur futur, en tant que pécheur futur, c'est tou jours au point de vue contingent, en sorte qu'il ne suit pas qu Judas péchera absolument, l'acte reste contingent, et du pos sible il ne passe pas à l'absolu.

Mais, direz-vous, je considère Judas comme devant pécher puisque Dieu connaît le fait même en dehors de ses causes.

Il ne faut pas inférer de là que Judas péchera, mais seule-ment qu'il pèche ou qu'il a péché, car cette notion suppose l nécessité; ainsi cela ne prouve rien contre nous.

Troisième argument : Tout ce que Dieu sait doit être né-cessairement, or il sait tout, donc tout est fatal.

Je ne veux pas nier ceci; tout arrivera selon la prévision divine; l'avenir contingent qu'il a prévu arrivera infailliblement, mais sans détruire ni la contingence ni la liberté. Je m'explique : la majeure de la proposition est vraie au sens divisé et composé, car un événement futur est connu de Dieu en tant que futur, et par suite en tant qu'il peut être et n'être pas, c'est pourquoi il sera en conservant son caractère; sous le rapport de la connaissance en dehors des causes, l'effet ne peut pas être ou n'être pas, il est nécessaire; ainsi au sens divisé cette maxime est vraie; quant au sens composé, il est assez évident, et en laissant de côté toutes les vides et minutieuses distinctions des scolastiques, la question se trouve résolue.

EXERCICE XXVe.

Solutions des trois arguments proposés contre l'opinion précédente.

Il me semble voir les scolastiques s'élever contre moi en ces termes :

I. Si Dieu ne connaît l'avenir contingent que comme pouvant être, il n'en a pas une connaissance positive, et il

ne le connaît pas plus que l'homme d'une manière déterminée.

Je réponds que si l'on considère l'avenir, abstraction faite des causes, Dieu surpasse de beaucoup l'homme dans la connaissance ; car, pour lui, qui contient le temps, tout est un présent et par suite tout est déterminé. Pour l'homme, emprisonné dans les étroites limites du temps, il y a aussi un futur, mais indéterminé : si au contraire on prend l'avenir comme tel, je n'insisterai pas sur la similitude entre l'homme et Dieu, car, au point de vue de la perfection, leur connaissance n'est pas la même ; car si Dieu ne connaît du futur, en tant que futur, que ce qui peut être, ce futur provient de là ; autrement il serait impossible à Dieu de le connaître, puisqu'une chose ne peut apparaître que telle qu'elle est selon sa nature ; or, comme la nature de l'avenir, en tant qu'avenir, est contingente, Dieu ne peut le connaître qu'en puissance. S'il pouvait être connu autrement, Dieu le saurait, parce qu'il sait tout ce qui est possible ; la créature, au contraire, ignore la partie déterminée du contraire de l'avenir, non seulement parce que c'est impossible, mais parce que, dans le cas de possibilité, il ne pourrait pas connaître pleinement et parfaitement. Car tout ce qui peut être su ne tombe pas toujours dans la connaissance des créatures et de Dieu. Prenons un exemple dans l'ordre physique : De ce que Dieu ne connaît pas l'infini comme nombre déterminé, non plus que l'homme, il ne s'ensuit pas une simple équation entre la science divine et celle de l'homme. Dieu ne connaît pas l'impossible, l'homme non plus ; mais cette connaissance fût-elle possible, l'homme en serait privé. Également, bien que Dieu ne connaisse les événements futurs, en tant que futurs, que d'une manière indéterminée, ainsi que l'homme ; cependant, comme ils sont représentés dans son éternité en dehors de la causalité, il les voit déterminés, suivant une partie de la contradiction, ce qui n'a pas lieu pour l'homme.

II. Ils objectent que l'homme prévoit un fait libre, et non ce qui est du genre et de l'espèce, ce qui le prive de la plus haute certitude : de cette manière, en effet, la science de

Dieu serait indéterminée, ce qui répugne à la perfectio divine.

C'est une erreur d'affirmer, comme ils le font, que connaître le contingent pour ce qu'il est, ce n'est pas atteindre le plus haut degré de certitude, car celui-là y arrive qui connaît exactement la nature du contingent ; or, cette nature consiste à pouvoir ou être, ou n'être pas ; donc, avoir cette notion du contingent, c'est avoir une certitude absolue.

Exemple. Voulant connaître Titius en tant qu'animal, j'arrive à une certitude, en connaissant qu'il est une substance sensitive et non rationnelle : ainsi, Dieu, connaissant l'avenir pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme possible, a une notion parfaite, bien qu'il en ignore la partie déterminée, puisque la nature de l'avenir ne l'exige pas ; bien plus, si Dieu avait de l'avenir une autre notion, celle-ci serait fausse, car elle serait en opposition avec la nature de la chose connue, ce qui détruirait la certitude.

Si donc Dieu connaissait le futur, en tant que futur, d'une connaissance déterminée, celui-là ne serait plus le futur; car la notion de l'avenir implique la contingence et non la détermination ; en effet, avec cette dernière, il n'y a plus de futur, il n'y a qu'un présent ou un passé.

J'ajoute, comme preuve, que l'indétermination provient de la partie de l'objet connu et non de la science divine, qui, sachant du contingent qu'il peut être ou n'être pas, connaît absolument et avec certitude, puisque la nature du contingent n'exige rien de plus : en conséquence, sachant que le hasard est la cause indéterminée, il en a une connaissance complète.

On objectera que Dieu, connaissant l'avenir dans ses causes, le voit indéterminé, et qu'ensuite, le voyant déterminé, en dehors des causes, il s'ensuit que la connaissance divine est variable, puisque d'indéterminée elle devient déterminée.

Mauvais raisonnement, car Dieu ne voit pas tantôt l'un et tantôt l'autre ; mais il voit l'un et l'autre à la fois et en même temps, mais sous la raison de chacun ; l'un indéterminé en tant que contingent, l'autre déterminé, comme étant en dehors des

causes; ainsi, sachant que l'homme est un animal raisonnable, il le connaît d'une manière déterminée en tant qu'animal, et indéterminée en tant que raisonnable. Car, bien que le moment dans lequel se trouve l'indéterminé ne soit pas celui qui renferme le positif, parce que le temps est continu, et que la simultanéité de ses instants est impossible; cependant dans l'éternité, qui dépasse toutes les limites du temps et qui le contient, il n'y a aucune succession, car toutes choses sont en elle simultanément. Dieu donc voit à la fois le contingent déterminé et indéterminé, sans aucun changement dans la connaissance, puisqu'il voit à la fois le temps et l'éternité.

Enfin les scolastiques pourront encore dire, que si Dieu connaît l'avenir en tant qu'avenir, d'une manière indéterminée, et d'une manière déterminée en tant que présent et non plus en puissance, il connaît alors l'avenir autrement que le présent, ce qui est contraire à saint Augustin, qui dit au livre x de la Cité de Dieu, chap. 12 : « Dieu qui met tout dans » le temps, ne lui est pas soumis; il ne connaît pas autrement » ce qui est à faire que ce qui est fait, il entend ceux qui » l'invoquent comme il voit qu'ils doivent l'invoquer. »

Je réponds qu'il faut expliquer les paroles de saint Augustin en considérant la puissance et l'acte; c'est dans cette même puissance et ce même acte que Dieu connaît le contingent et le nécessaire, mais non pas de la même manière : si, en effet, nous n'admettions aucune distinction, nous serions obligés de convenir que le même est à la fois nécessaire et contingent; car, d'après l'opinion commune des théologiens et de saint Augustin lui-même, savoir, pour Dieu, c'est créer. Disons donc qu'il n'y a en Dieu qu'une même science du présent et de l'avenir, mais qu'il y a diversité dans le mode de connaissance; de même qu'en Dieu l'intelligence et la volonté sont un, le mode de l'une n'est cependant pas celui de l'autre, car l'intelligence donne le Verbe, et la volonté le Saint-Esprit.

EXERCICE XXVIe.

Exposition de la doctrine d'Épicure.

Nous avons traité de la providence divine contre les athées qui veulent renverser entièrement la Divinité; maintenant nous allons discuter contre les épicuriens, qui en reconnaissant un Dieu ont cependant nié sa providence.

Les auteurs de cette doctrine sont Démocrite et Épicure; à eux se joignent une foule de disciples, et tous, en affirmant que Dieu existe, lui font couler une vie heureuse au sein du repos et des voluptés, ne prenant aucun souci des choses d'ici-bas; ce qu'ils ne craignent pas de soutenir par deux sortes de raisonnements.

Voici le premier. Si Dieu prend soin de nous, il n'est pas entièrement heureux; or il est parfaitement heureux, donc il ne prend aucun soin de nous.

En effet, disent-ils, la béatitude consiste dans la volupté, la providence dans l'absence et le manque de volupté; si donc Dieu est providentiel, il est impossible qu'il soit heureux.

Ce qui prouve cette majeure, c'est que tout animal, à peine est-il né, recherche la volupté, il en jouit comme du souverain bien; c'est pourquoi les Latins définissent la volupté, ce que tous, par un penchant naturel, recherchent comme le souverain bien. La mineure se prouve par la volupté épicurienne, qui ne consistait que dans la sensualité de la table et de l'amour. De là, les poëtes épicuriens supposaient que les plus hautes délices du grand Jupiter consistaient dans le nectar, l'ambroisie et Ganymède qui le servait : la providence, au contraire, consiste dans la vigilance et la sobriété, ce qui répugne à toute espèce de sensualité.

Le second raisonnement est celui-ci : Rien ne nous oblige à affirmer la providence divine, si ce n'est l'immortalité de l'âme, que quelques-uns regardent comme réelle; mais il n'en est rien, donc la Providence n'est pas.

La majeure pourrait être soutenue par ces mots de Paul : *Est-ce que Dieu s'inquiète des bœufs ?*

Les modernes athées s'efforcent de justifier la mineure de plusieurs manières.

I. Entre les hommes et les animaux il y a parité dans la conception, la formation, la naissance, l'alimentation, la croissance, la vieillesse et la mort ; il y a parité entre les parties internes et externes ; chacune, des deux côtés, est destinée au même usage ; donc si l'âme meurt avec la brute, elle doit mourir avec l'homme.

II. Toute créature doit nécessairement mourir; or, l'âme est une créature de Dieu, donc elle doit nécessairement mourir.

III. Personne n'est jamais revenu vers nous de l'empire des morts ; mais si l'âme était immortelle, Dieu n'aurait pas manqué d'en renvoyer une pour confondre l'athéisme.

Enfin, l'immortalité de l'âme a été niée par les esprits les plus éclairés de l'antiquité, Aristote, Sénèque et d'autres; chez nous par Pomponat et Cardan, ces deux sommités de notre siècle. Si d'autres, redoutant les inquisiteurs d'Espagne et d'Italie, la proclament de bouche, dans leurs écrits ils ne se font pas scrupule de la rejeter; car nous en voyons un grand nombre embrasser l'épicuréisme avec d'autant plus d'ardeur, qu'ils sont plus doctes et plus lettrés, ce qui n'est pas un grand signe de religion.

EXERCICE XXVIIe.

Réfutation de la doctrine d'Épicure.

Quelle stupide doctrine ! quelle sentine de toutes les erreurs les plus absurdes! car, qu'est-ce que dire : Dieu existe, mais il ne s'occupe de rien, sinon que le feu existe, mais qu'il ne brûle pas? tandis qu'au contraire, Dieu est tout providence, portant sur tout être ses regards, sa faveur, mouvant toute chose, et réglant le monde d'un signe de son sourcil.

Ensuite, si Dieu existe, sa puissance est nécessairement infinie et universelle, puisqu'il n'est ni aveugle, ni sourd, πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει : *il voit tout, entend tout*, il ne vit

donc pas dans l'ombre et l'oisiveté, comme l'ont rêvé les épicuriens.

En troisième lieu, le dieu des épicuriens est souverainement heureux, donc il est toujours en activité. En effet, la béatitude n'est le souverain bien que parce que le bien est communicatif de sa nature, ce qui ne peut avoir lieu sans mouvement; c'est pourquoi si le dieu des épicuriens est inactif, il n'est en communication avec rien; s'il ne se communique pas, il n'est pas souverainement bon, et par suite, il n'est pas souverainement heureux; dès lors il est dépouillé de toute divinité : la doctrine épicurienne se contredit donc elle-même en voulant que Dieu soit, et qu'il soit inactif. Aussi les Lacédémoniens avaient-ils raison de représenter tous leurs dieux armés, afin, disait Charille ou Charilaüs, « de ne pas attribuer aux dieux » toutes les infamies qui naissent de la lâcheté, et pour que la » jeunesse ne prie les dieux qu'en armes. » Mais ne poussons pas plus loin cette doctrine, qui sent le machiavélisme. Tant s'en faut que l'oisiveté et la sensualité soient les attributs de la Divinité, qu'Alexandre le Grand se voyant traité comme un dieu par plusieurs, répondait : « Il est deux choses qui me prouvent assez que je ne suis qu'un mortel, l'amour, et le sommeil, qui me plonge dans l'oïsiveté. » Et Jean Baptiste, mon père, que je me plais à citer pour l'honorer, averti par les médecins qu'il allait mourir, et soupirant après l'immortalité qui allait le tirer de l'oisiveté et de la faiblesse, se leva sur son lit en disant : Il convient que je meure debout.

Enfin cette doctrine, si erronée et si ridicule, tombe avec les bases qui lui servaient d'appui, renversée nécessairement par le même coup qui les renverse.

La première objection s'appuyait sur cette absurde opinion, que Dieu tomberait dans la tristesse et l'ennui s'il réglait et gouvernait le monde. Ce dieu des épicuriens est donc exposé aux passions et aux altérations; il est donc matériel, puisqu'il en subit tous les inconvénients! d'où il suit qu'il est corruptible comme un champignon ou un scarabée.

La seconde, sur ce que l'épicuréisme ne voit aucun plaisir

ıns le gouvernement du monde, tandis qu'un grand nombre ıt fait consister le bonheur dans le pouvoir politique : j'en teste Denys et Agrippine, mère de Néron. Au commencement de son règne, le premier fut exposé à une conspiration ıi en voulait à son pouvoir et à sa vie ; parmi les conspirateurs, quelques-uns, anciens amis de Denys, lui donnaient à ıoisir entre une mort misérable sur le trône ou une vie tranıille sans le pouvoir ; mais Denys, voyant un bœuf entrer à ıbattoir et tomber sous le coup, répondit : Puisqu'on meurt facilement, ne serait-il pas absurde de renoncer au pouvoir ır crainte de la mort ? Quant à Agrippine, des Chaldéens lui ant prédit que son fils régnerait, mais qu'il la tuerait : *Qu'il e tue*, dit-il, *pourvu qu'il règne ;* tant le pouvoir avait de ıarmes pour ces âmes qui ne craignaient pas de l'acheter au ix de la mort.

La troisième prétendait que le plus grand repos procurait s délices les plus grandes, tandis que celles-ci ne sont que la rfection dans les actions, comme le dit Aristote, ce génie si ondant en fruits divins, livre X des Éthiques, chap. 4, appelant béatitude *eupraxie*, *εὐπραξία*, c'est-à-dire action vertueuse. est pourquoi nous signalerons en passant une erreur de ırdan, qui, en écrivant sur l'entendement (mais s'il eût mpris quelque chose, aurait-il été assez aveugle pour écrire la ?), nous dit que « toute intelligence se plaît dans l'éternel pos. » Vanini affirme que c'est dans l'éternel mouvement. rès la fatigue, les choses matérielles aiment le repos, étant obiles, elles se reposent volontiers en leur place, car elles sont ues en vue du repos. Mais l'intelligence est continuellement action, non pour se reposer, mais pour se développer avec gueur dans un exercice continuel. Qu'est-ce autre chose que connaissance divine et l'amour qui en résulte, qu'un désir satiable de s'unir à son infinité ? Cette agitation est si loin être un repos, qu'elle semble ne devoir jamais avoir un terme. quel moment, en effet, pourrait-elle atteindre une limite ıi dépasse celles du temps ? Aussi la pensée de Cardan est trop licule et trop risible pour être réfutée ; car il dit que « les

» choses les plus subtiles sont mues comme les cieux, ou sont e
» repos comme les intelligences: or, l'intelligence est essence
» substance, c'est pourquoi elle est en repos. » Comme s'
n'y avait ni essence ni substance du ciel. Ajoutez que l'intel
ligence en mouvement ne restera pas toujours la même sub
stance, et que, dans un repos continuel, elle reste toujours c
qu'elle est.

Le quatrième argument est basé sur ce que le souverain bie
consiste dans le boire, dans le manger et dans les plaisirs ob
scènes; ce que je vais réfuter, non par des ergoteries pointil
leuses, mais par des raisons incontestables. Le malaise est l
compagnon obligé de toutes ces voluptés; il les précède, il v
avec elles, il leur survit. Il les précède; car le plaisir est né
cessairement dans quelques-uns des sens; tout sens est soumi
au changement, et celui-ci résulte des contraires: donc, l
plaisir naît d'un passage du mal au bien; donc le mal précèd
nécessairement le bien. Qui a jamais éprouvé du plaisir à man
ger sans faim, à boire sans soif, à se livrer à l'amour sans rie
qui l'y excite? Le jour qu'il but la ciguë, Socrate se sentan
délivré de ses chaînes, admirait avec quelle prévoyance la na
ture avait lié par un nœud réciproque deux choses aussi oppo
sées entre elles que le plaisir et la douleur; car sans le malais
précédent, disait-il, je ne jouirais pas de ce plaisir. Au livre xi
de la Subtilité, chap. de la Nature humaine, Jérôme Carda
affirme que c'est l'imagination en souffrance qui excite à l'amour
et Jean Pic de la Mirandole, livre III contre les Astrologues
chap. 22, le confirme par l'exemple d'un homme que les coup
seuls pouvaient y prédisposer. Tous deux, par ignorance peut
être, ont omis la véritable cause; mais de profondes réflexion
philosophiques nous ont montré ce qui arrive quand l'intellec
reçoit l'empreinte de la douleur. Les esprits se hâtent de fui
cette triste empreinte, ils se cachent dans les replis les plu
intimes, et c'est ce qui produit les fougues de l'imagination.

De même, le malaise se joint aux jouissances; car, pour com
mencer par le boire et le manger, Vénus ne peut rien san
Bacchus et Cérès; ceux-ci nous causent de la jouissance pa

leurs saveurs; mais celles-ci ont toujours un côté désagréable; les saveurs ont généralement les caractères suivants : l'insipidité, l'astringent, l'acerbe, l'acide, l'âcre, l'amer, le salé, le gras et le doux. L'insipidité n'exerçant aucune action sur la langue, est plutôt une privation de saveur, et c'est ce qui lui a valu son nom. L'astringent n'étant qu'une acerbité moindre, et, par conséquent, que le produit d'un froid immodéré dans la substance grossière, ne garde aucune saveur, puisque le froid s'y oppose, ainsi que l'humidité seule pour l'odeur. On repousse l'acerbe, parce qu'il resserre la langue, et même la déchire, d'où naît la douleur. L'acide mord la langue avec plus de force encore, et à cause du froid et de sa ténuité, il pénètre dans les parties les plus délicates de la langue et dans l'estomac, qu'il endommage en le glaçant de son froid contact. L'âcreté corrompt le goût; ainsi l'action du poivre est plutôt une douleur qu'une saveur; et si à l'âcreté se joint une chaleur immodérée, la langue en est blessée au point de rendre l'âcreté plus insupportable que les autres saveurs. De toutes, l'amère est la plus ingrate, tant parce qu'elle se porte aux extrémités, ce qui est le fait de tout ce qui est vicieux, que parce qu'elle est desséchante. Or, l'homme, plus que les autres animaux, recherche l'humidité, principalement pour la langue, puisque c'est là sa nourriture; c'est pourquoi l'amertume est nuisible non-seulement dans la substance, mais par son action; car elle n'atteint pas le but des saveurs, qui est la nutrition. L'amer, loin de nourrir, absorbe encore le suc des aliments; car il est plus sec, plus aride, et par suite plus épais, étant plus terreux : voilà pourquoi le salé produit l'amer, quand on soulève l'humide par l'ébullition. Le salé est nuisible à cause de la chaleur, étant réuni à une substance médiocre; de là vient qu'il agit sur la langue, lui donne quelque chose d'âcre qui tourne à l'amer; mais en trop grande quantité, il va jusqu'à l'âcreté; car si quelqu'un use de plus de sel qu'il ne faut dans ses aliments, il ressent une ardeur qui tient de celle du poivre, non pas entièrement toutefois, mais le salé domine peu. Aussi l'âcre pique la langue plus vivement; le salé plus longtemps;

mais si le sel augmente, non en quantité, mais en force, il devient très-amer. C'est un dégoût qui nous révèle la saveur grasse, car, au fond, ce n'est qu'une affection désagréable, de même que la maigreur, son contraire. Qui a jamais appelé ce dernier une saveur? Il en est de même de la graisse. La douceur est une saveur agréable et qui flatte, parce qu'elle provient d'une chaleur modérée dans une substance légère et moyenne. Cependant le doux pris seul produit un goût assez prononcé, et qui va souvent jusqu'au vomissement : en le mêlant avec l'amer, on augmente le malaise, car le doux s'empare du sens, et ouvre passage à l'amer, qui occasionne un plus grand mal. En outre, les mets ne causent pas une grande jouissance, si ce n'est par leur fumet : or, l'humeur du nez s'opposant à la perception de l'odeur, rend inutiles les mets et les vins les plus délicieux, puisqu'elle intercepte l'odeur. La douceur se produit par une chaleur modérée dans une substance légère et moyenne; mais il faut une grande coction pour produire une odeur; enfin, le but des saveurs est la nourriture, ce à quoi les choses douces conviennent peu, n'étant pas assez cuites; c'est pourquoi le miel, malgré son extrême douceur, est peu nourrissant. Je conviens que le lait produit un effet contraire; mais il n'est pas pur, car on y trouve de l'eau, et on en fait du beurre, et la saveur du lait est plutôt grasse que douce. Concluons donc que les voluptés de la table sont accompagnées et suivies de malaises; car un ventre chargé de nourriture est un ventre chargé d'incommodités; car, dit Sénèque (Rhétor., chap. 17) « beaucoup de plats engendrent beaucoup de maladies. » « Les mets, dit Hippocrate, livre I[er] » des Aphor., aphoris. 14, produisent des maladies. » Il en donne la raison : « Car la digestion est difficile et inégale. » C'est pourquoi j'avais coutume de dire que *la table tue plus d'hommes que l'épée.*

La tristesse se trouve encore dans les embrassements amoureux, et il n'est personne qui puisse y échapper après le fait. Cette tristesse augmente, comme l'expérience en convient; ce qui prouve qu'elle existait déjà à un moindre degré, quoique

dans les premiers transports de fureur on ne la ressente pas. Mais elle est à son comble, quand la réflexion nous force à rougir sur tout ce qu'il y a de dégoûtant dans un tel acte; c'est pourquoi la sage nature, pour faire taire les répugnances de l'animal, le brûle d'un certain feu pour le porter à cet acte comme de lui-même. Ce qui contribue à cette tristesse est la déperdition des forces; car ce que perd l'animal dans l'acte vénérien est le plus pur de son sang, dit Hippocrate, au livre XX de la Génération, et au livre IV des Maladies. C'est, en effet, une grande partie du sang artériel et de l'esprit le plus pur; je dis la plus grande partie, car l'homme, comparé aux autres animaux et proportionnellement à l'étendue de son corps, est celui qui perd le plus; d'où il arrive, dit Aristote, sect. 4, probl. 6, qu'après l'acte vénérien il est celui qui éprouve le plus de langueur; il éprouve des tiraillements d'entrailles; le cerveau est affaibli; il tremble, vieillit avant l'âge, et perd avant tout les yeux. C'est pourquoi Pythagore, à celui qui lui demandait quand il pourrait voir une femme, répondait : Quand tu voudras t'affaiblir. Aussi voyait-on autrefois quelques athlètes s'abstenir entièrement de l'acte amoureux, dans le but de conserver leurs forces, comme le rapporte Platon au livre VIII des Lois, et Galien en plusieurs endroits.

Que les épicuriens se taisent donc, et qu'ils cessent d'appeler les voluptés le plus grand des biens, puisque leur recherche est pleine d'anxiété; leur possession, de tristesse; leur satiété, de repentir.

Si Épicure disait vrai, il faudrait regarder le coq comme le plus heureux des êtres; lui, toujours au milieu de son sérail, n'ayant besoin ni de prières, ni de présents, pouvant toujours satisfaire ses moindres velléités amoureuses sans regret ni douleurs, puisque son chant annonce qu'il est toujours en pleine vigueur.

Cette espèce l'emporte tellement sur l'homme par le goût, qu'à peine un léger coup de bec lui a-t-il découvert sa nourriture, que, sans aucun essai, elle juge si elle lui convient ou non, et l'avale aussitôt. Au surplus, ce n'est pas seulement



par le goût, mais par tous les autres sens, que les animaux susceptibles de jouissances l'emportent sur l'homme : le singe par l'odorat, le renard par l'ouïe, le chien par l'ouïe et l'organe olfactif; pour la vue, l'aigle le laisse derrière lui à une prodigieuse distance. Cardan, livre XII de la Subtilité (chap. de la Nature humaine), estime que c'est chez l'homme que le tact atteint son plus grand degré de perfection et de délicatesse. Selon moi, cependant, l'homme est encore surpassé à cet égard par les animaux qu'on appelle vulgairement imparfaits. Je crois que les huîtres, les limaces sont douées d'un tact d'autant plus sûr, que l'organe est plus souvent mis à nu. L'organe sensible est couvert d'une peau, et cette peau étant plus ténue, il faut nécessairement qu'ils soient plus impressionnables que l'homme. Mais Cardan semble être revenu de son erreur, au livre de la Variété des choses (chap. de l'Homme), quand il dit : « L'homme est vaincu dans tous ses sens par quelque » animal; il n'a pas l'œil de l'aigle, le tact délicat de l'araignée, » l'odorat fin du chien, qui le met seul sur la trace des bêtes » fauves qu'il poursuit. »

Le dernier et le principal pivot de la doctrine épicurienne est la mortalité de l'âme. Plusieurs docteurs chrétiens ont réfuté les athées sur ce point, mais avec tant de légèreté et de gaucherie, qu'en lisant les commentaires des plus grands théologiens, on sent le doute s'élever en soi-même. J'avoue ingénument que l'immortalité de l'âme ne peut pas être démontrée par des principes physiques; mais c'est un article de foi; car nous croyons à la résurrection de la chair; or, le corps ne ressuscitera pas sans l'âme, et comment serait l'âme sans le corps? Moi donc, chrétien et catholique de nom et d'origine, si je ne l'avais appris de l'Église, dispensatrice infaillible de la vérité, à peine pourrais-je croire à l'immortalité de l'âme. Loin de rougir de cet aveu, je m'en fais gloire; car j'accomplis le précepte de saint Paul en soumettant mon entendement aux exigences de la foi, qui est plus forte en moi, parce qu'elle est basée sur ce principe : *Dieu l'a dit.* Écoutons saint Augustin, livre IV du Baptême, chap. 24 : « Je ne

» croirais pas à l'Évangile, dit-il, si l'Évangile ne m'y incitait pas. » Or, l'Évangile reprend les sadducéens, qui niaient l'immortalité de l'âme. Qu'on ne m'accuse donc pas du crime d'ignorance, si je défends cette immortalité par les raisons les plus subtiles que je pourrai imaginer.

I. Aucun être simple ne peut se décomposer en ses éléments, puisqu'il n'a pas de composants ; or, l'âme est simple, donc elle ne peut pas se décomposer.

L'âme est simple, car, selon Aristote, l'âme est en acte et non en puissance ; elle n'est donc pas composée, puisque (comme je l'ai montré ailleurs) le composé est en puissance, et les parties en acte. En outre, d'après Aristote, l'âme est un principe d'existence et d'action ; donc elle n'est pas composée, car alors ses parties seraient également des principes.

II. Aucune nature céleste n'est sujette à corruption ; l'âme est une nature céleste, et par conséquent ne vieillit jamais. En effet, d'après Aristote, l'âme est l'*entéléchie* du corps et l'acte de la matière, elle n'est donc pas matérielle ; mais la matière n'est rien autre chose que les quatre éléments ; donc ceux-ci ne constituent point l'âme ; celle-ci est donc une cinquième nature et une chose céleste : c'est pourquoi Alexandre s'est gravement trompé en affirmant que l'âme est composée et construite au moyen des quatre éléments ; non-seulement il est en contradiction avec le sage et divin Aristote, pour qui l'âme est l'acte des éléments, mais encore avec lui-même, puisqu'il affirme, et avec raison, que l'âme a en elle-même les facultés de se mouvoir devant, derrière, à droite et à gauche ; or, celles-ci ne sont dans aucun élément ; donc l'âme n'est pas un composé d'éléments ; car rien n'est dans un être qui ne soit aussi en acte dans ses principes constituants ; car les principes sont les actes des êtres dont ils sont les principes. La preuve de la mineure se trouve dans Aristote, qui (livre II de la Génération des animaux) regarde tellement l'âme comme un être divin, qu'il regarderait comme un crime de dire qu'elle est jointe à un corps corruptible, sans un intermédiaire qui établit leurs relations : or, puisqu'il regarde ce médiateur

comme un corps céleste, il est évident qu'il en pense autant de l'âme.

III. Rien ne se fait de rien ; de là résulte inévitablement l'immortalité de l'âme. En effet, si un être ne peut pas se faire de rien, un être ne peut retourner à rien : or, si l'âme mourait, il y aurait quelque chose qui s'annihilerait absolument ; car l'âme étant simple, ne peut pas se décomposer en ses éléments (elle n'en a pas), donc nécessairement elle serait totalement anéantie.

EXERCICE XXVIIIe.

Solutions des arguments de l'épicuréisme.

Le premier était celui-ci : Si nous sommes soumis à la providence, Dieu n'est pas souverainement heureux. Le conséquent est faux, donc l'antécédent l'est aussi. Je réponds en rejetant les conséquences de la majeure. Cette preuve, fondée sur ce que la béatitude consiste dans les voluptés corporelles, est fausse, comme je l'ai démontré. Si nous recherchons naturellement les plaisirs, c'est qu'ils ont l'apparence du bien ; mais ils ne sont pas le vrai bien, et jamais le souverain bien. C'est pourquoi le changement n'a pas pour but la fin suprême, à savoir, le souverain bien ou la béatitude. Qu'on ne m'objecte pas cette étymologie qu'on a essayée en faisant venir volupté de volonté, par une légère dérivation. Cette étymologie ne conviendrait qu'aux voluptés de l'âme : c'est ainsi que les anciens qui recherchaient avant tout la simplicité, ont fait venir le mot douleur (*dolor*) du mot fraude (*à dolo*), la chose qu'ils détestaient le plus.

Secondement. Le seul fait qui pourrait nous forcer à reconnaître la providence est l'immortalité de l'âme ; or celle-ci n'est pas, donc la première n'est pas non plus. La majeure est fausse, car nous reconnaissons et nous confessons la providence d'après les faits de ce monde ; non-seulement parce que nous sommes immortels par l'âme, mais parce que nous sommes les créatures de Dieu, c'est pourquoi nous étendons la providence aux brutes et aux plantes elles-mêmes, qui sont ca-

duques et éphémères. D'après saint Paul, Dieu ne s'occupe point des bœufs, et il dit vrai quant à la prédestination, à la vocation, à la justification et à la glorification ; mais il s'occupe de leur création et de leur conservation, car tout être dépend de l'Être suprême par sa substance et ses opérations.

La mineure est fausse, comme je l'ai déjà prouvé, et les objections ne peuvent rien pour elle.

I. Nous ressemblons aux brutes par la formation, la naissance, la vie et la mort, donc l'âme a la même dignité et la même élévation des deux côtés, donc si elle est mortelle d'un côté, elle l'est également de l'autre : je réponds que la conséquence est fausse, car elle conclut du corps à l'âme, qui sont deux choses fort opposées, et la conséquence ne se tire pas des contraires. Le corps humain tient de celui de la brute en plusieurs points, sinon en tous, c'est pourquoi il est croyable qu'ils périssent et se décomposent de la même manière ; mais c'est par l'esprit, ou l'intelligence éternelle, comme je l'ai prouvé, que nous différons de la brute : celle-ci n'a qu'une connaissance sensuelle et constamment la même ; c'est ainsi que les petits oiseaux donnent toujours la même disposition à leurs nids ; notre esprit au contraire, d'après sa nature spirituelle, varie ses conceptions, et sur le même objet conçoit diverses raisons de bien ou de mal.

II. Il est nécessaire que tout ce qui a commencé tombe ; or, l'âme a commencé, donc il faut qu'elle finisse. C'est une erreur ; car, bien que toute créature puisse périr parce que n'ayant pas par elle-même sa raison d'être, elle ne peut pas être par sa propre nature ; Dieu cependant, au lieu de la détruire, peut la conserver. Je m'explique : tout ce qui existe est premier principe ou en provient ; or, un seul être est premier principe, donc tous les autres en dépendent nécessairement : il suit de là que tous les êtres, un seul excepté, sont soumis à la corruption, car quoique les êtres soient parfaits par le sujet et le but, ils ne le sont pas sous le rapport de la cause ; ils sont donc d'après un autre et par un autre. Mais tout être qui dépend d'un autre peut subir un changement, si telle est la

volonté du principe; c'est pourquoi les âmes immortelles, bien que posées comme étant coéternelles à Dieu, peuvent cependant, d'après la dépendance où elles sont du premier principe, et au moindre signe de sa part, être dépossédées de cette essence dans laquelle il les avait primitivement constituées ; dans le cas contraire, elles auraient en elles un principe de résistance à son infinité, et par conséquent lui-même ne serait plus premier principe. Que s'il n'en est pas ainsi, c'est que Dieu ne le veut pas, c'est pourquoi Platon, dans sa divine scène du Timée, introduit le père et le créateur des dieux s'exprimant ainsi : « O dieux des dieux, dont je suis le créateur et le père, vous » êtes mes œuvres, mais vous êtes périssables. » Saint Augustin, au livre III contre Maxime, chap. 12, et dans son Épître à Dioscoride, affirme que c'est par la volonté gratuite de Dieu que les anges sont préservés de toute corruption.

III. Personne n'est jamais revenu après sa mort, donc l'âme est mortelle. Je nie l'antécédent, car l'histoire sainte et l'histoire ecclésiastique prouvent le contraire ; l'antécédent est donc faux, car l'âme peut être immortelle, quand bien même la résurrection des corps ne devrait pas avoir lieu. Car, séparée du corps elle peut vivre par elle-même, étant à l'abri de la violence, et ayant gagné un degré plus élevé et plus rapproché de la nature divine. Si l'âme était dans un état violent, comme ce qui est violent n'est pas durable, la résurrection serait un droit dans l'ordre de la nature, elle n'aurait pas été cachée aux philosophes anciens qui pensaient que l'âme est immortelle, et les chrétiens n'en auraient pas fait un article de foi. On dit que si l'âme était immortelle Dieu ressusciterait un mort au milieu de la tempête la plus déplorable et la plus funeste, pour arracher l'athéisme et l'extirper de fond en comble ; je réponds en citant une parabole ou plutôt une histoire de l'Évangile, qui montre le riche aux enfers, disant les larmes aux yeux : « Je » te supplie, père Abraham, d'envoyer celui-là dans la maison » de mon père, pour dire à mes cinq frères de ne pas mériter » de venir dans ce lieu de tourments. Mais Abraham lui ré- » pondit : Ils ont Moïse et les prophètes, qu'ils les écoutent.

» Mais le riche : Non, père Abraham; mais si quelqu'un des » morts va les trouver ils feront pénitence. Mais Abraham lui » dit : S'ils n'écoutent pas Moïse ni les prophètes, ils ne croi- » ront pas non plus celui qui viendrait de parmi les morts. » (Luc. 16.) » Enfin la résurrection serait inutile, car ceux que Dieu a prédestinés à la gloire, croient évidemment sans nouveaux miracles à l'immortalité de l'âme; Dieu ne prend aucun soin des athées réprouvés, que le divin potier a lui-même formés de la vase de sa colère, comme dit l'Apôtre aux Romains, 8.

Le dernier argument s'appuie sur l'autorité des hommes les plus doctes qui ont nié l'immortalité de l'âme, comme Aristote, Sénèque, Cardan et Pomponat. S'il faut en appeler à l'autorité, nos adversaires succomberont sans nul doute dans ce nouveau combat, car tous les sages qui se sont distingués par quelque doctrine nouvelle chez les Hébreux, les Chaldéens, les Egyptiens, les Indiens, les Gaulois, dont les prêtres se nommaient Druides; les pythagoriciens, les platoniciens et les stoïciens, croyaient à l'immortalité de l'âme : les philosophes ne sont pas d'accord sur l'opinion d'Aristote, et c'est encore une question à résoudre. Pomponat nous dit en son livre du Destin, que Sénèque ne croyait pas à l'immortalité de l'âme; cependant je crois voir le contraire, car Sénèque écrivait dans sa quatre-vingtième Épître à Lucilius : « L'âme est appelée à s'élever, » mais elle en viendra là même avant d'être délivrée de cette » chaîne, si elle a repoussé le vice, et si, pure et légère, elle se » complaît dans les pensées divines. » Pomponat et Cardan furent des hommes remplis de savoir et d'érudition, et ils sont si peu opposés à mon opinion, qu'ils ont laissé chacun un traité sur l'immortalité de l'âme. A la vérité, j'avoue, sans rougir, que je ne comprends pas leur sentiment ni la manière dont ils l'ont rendu, ces deux livres ne m'étant pas encore tombés entre les mains, et n'ayant pu les avoir aux foires de Francfort, et encore moins à Paris ou à Londres; je sais cependant que ces livres ont été imprimés à Bâle. Je ne sais s'ils n'auraient pas imité Agrippa, qui écrivit tant de livres sur l'évocation et la

conjuration des démons, quoique ce maître fripon ne crût pa plus à leur existence que ceux que le vulgaire appelle nécromanciens, comme il l'affirma dans le premier livre de la Vanité des sciences, et au commencement de chaque volume Ou certainement ils ont imité Épicure, qui, d'après le témoignage si compétent de Cicéron, écrivit quelques livres sur la piété et la religion envers les dieux, en même temps qu'il professait que les dieux n'ont aucun soin des choses d'ici-bas; terminait en disant que les sages menaient une vie épicurienne et ne croyaient pas à l'immortalité de l'âme. Mais Cardan croyait à la vérité de l'antécédent, car il dit au livre XII de la Subtilité (chap. de la Nature humaine, fol. 467) : « Les sages » étant par nature très-ardents et très-humides, seraient les » pires des hommes, sans le secours de la philosophie; la cha- » leur les rend cruels, fourbes, inconstants et emportés; l'hu- » mide en fait des hommes énervés, amis des plaisirs, gour- » mands et libidineux; la science qu'ils acquièrent par l'étude, » et d'un autre côté, la mélancolie par l'humeur qui s'épaissit » à la suite de leurs travaux, viennent achever ces disposi- » tions. »

Que tes dieux, ô Cardan, que tes dieux, l'audace et l'érudition, te protégent; il n'est pas miraculeux qu'une fausse hypothèse produise une erreur : réunir chez le même homme la plus grande chaleur et la plus grande humidité, c'est se mettre en désaccord complet avec la vérité. L'homme n'est pas l'animal dont le sang soit le plus chaud; son cœur n'est pas plus chaud que le cœur du lion, son foie que le foie de l'aigle, son estomac que celui de l'autruche, son cerveau que celui du passereau; il n'est pas plus nerveux que le léopard, plus osseux que la panthère, il ne renferme pas plus de chaleur en lui qu'une poule en elle. En nous décrivant la queue, tu ne faisais de lui qu'un gros mouton. La partie la plus humide chez l'homme est le cerveau, cependant je ne dirai pas pour cela, comme tu l'as fait, que l'homme est très-sage, car chez les autres animaux c'est aussi la plus humide, et à cet égard, l'homme ne l'emporte pas sur le poisson. Cependant, pour te faire plaisir, Cardan,

ıous admettrons que les sages réunissent en eux le plus grand egré de chaleur et d'humidité, mais il ne s'ensuivra pas u'ils soient de mœurs corrompues. Car le conflit entre le chaud t l'humide étant continuel, comme entre deux contraires, ces eux derniers ne peuvent pas être simultanément au plus haut egré, l'un combat l'autre et réciproquement ; et alors, loin que s sages et les doctes soient de mœurs dépravées, ils se trouent à l'abri de ces extrêmes dont l'alliance seule conduit à la épravation. De plus, si tu veux, avec Galien, faire dépendre s mœurs du tempérament, je soutiendrai, moi, que la colère e résulte pas de la chaleur, car le chien est irascible, et il est oid ; aucun animal ne tremble de froid plus tôt que lui, aucun e recherche la chaleur avec plus d'empressement quand le oleil ne darde pas ses rayons où il se trouve ; s'il ne peut pas upposer l'extrême chaleur, il se hâte de gagner l'ombre, mais où celle-ci refroidit un peu la température, il court de nouau se placer sous les rayons brûlants ; c'est ce que j'ai vu en ein été. C'est la sécheresse qui cause en lui cette promptiude à s'échauffer, mais alors il languit, il perd toute sa gaieté, evient mélancolique et se trouve exposé au mal de la rage. e pourrais affirmer également qu'il y a plus de chaleur dans n lièvre, parce qu'il y a plus de sang et d'esprit que dans n frelon, et cependant celui-ci est plus irritable qu'un lièvre. n lièvre a même le sang plus chaud qu'un bélier, et touteis il est moins porté à la colère, parce que celle-ci provient e la sécheresse et non de la chaleur ; il faut en dire autant de cruauté, malgré ton avis, car alors l'animal en qui il y aurait plus de chaleur serait aussi le plus cruel ; or, l'homme n'est as plus cruel que le thon, qui déchire ses petits, ni que l'hipopotame, qui dévore son père pour le remplacer auprès de sa ıère. Mais admettons que la plus grande chaleur engendre la lus grande cruauté, alors en raisonnant par les contraires, ous dirons que le plus grand froid engendre la plus grande ouceur, la plus grande piété : tout le monde reconnaît et roclame la piété de la cigogne, donc tout le monde doit la egarder comme ayant le tempérament le plus froid. Dis-

moi, Cardan, comment te tireras-tu de là? comment coupe ras-tu ce nœud gordien? comment éviteras-tu ces filets d Chrysippe? Allons, réponds. Et l'engourdissement dans lequ tombent les serpents à la suite de leur voracité! Les homme qui dévorent leurs parents le font par piété, c'est un acte d superstition; ils tuent les vieillards pour les délivrer des infir mités de la vieillesse, ils en font leur nourriture pour qu'ils n deviennent pas celle des vers; ils sont aveugles, ils sont fous les jouets d'une superstition insensée, mais ils ne sont pa cruels. Mais toi, Cardan, dis-nous de quelle chaleur tou cela provient?

Tu attribues la même cause à la ruse; je rapporterais plutô à l'humidité et au froid la ruse et la fraude; en effet, un tem pérament ardent agit avec impétuosité, un tempérament froi est au contraire l'indice de la ruse, car il faut temporiser, at tendre l'occasion comme pour attaquer du fond d'une ca verne, ou du haut d'un rocher.

Tu rapportes encore à l'extrême chaleur et à l'extrême hu midité les voluptés de l'amour et de la table; pourrais-tu attribuer également aux chevaux, aux chiens, aux oiseaux et au tres êtres du même genre, les excès qui résultent de ces qua lités, eux, toujours pressés d'une voracité insatiable, ou qu sont continuellement embrasés des feux de l'amour? La vérit semble répugner de toute manière à ce que tu dis: tu attri bues la gloutonnerie à l'extrême chaleur et à l'extrême humi dité; si la force de l'humeur est égale à la chaleur, il y a équi libre, et tout l'appétit tombe dans sa voracité immodérée, s l'appétit a un besoin à satisfaire; mais on ne désire pas ce qu'o a, surtout lorsque le ventre et l'estomac bien remplis ne lais sent aucun prétexte à la faim; d'ailleurs, selon Galien, le dési n'est pas le fait de l'extrême chaleur ni de l'extrême humidité.

Tu fais de ces deux extrêmes l'apanage des sages, mais en rapportant aux genres ces qualités avec leurs causes, le bélier sera le plus sage des animaux; si on les rapporte au sexe, la femme sera sans égale par son génie dans les conseils; si aux tempéraments, les hommes sanguins l'emporteront sur tous les

autres; on voit rarement l'homme sanguin stupide et idiot, c'est plutôt un buveur.

La mélancolie, dis-tu, augmente la perversité des sages : proposition si fausse qu'elle jure même dans les mots; car si les sages ont besoin des préceptes ou plutôt des freins et des chaînes de la philosophie pour refréner leurs passions brutales et immodérées, cet excès de chaleur et d'humidité sera mitigé et tempéré par le suc qui résulte de la mélancolie, qui est froid et sec ; car, ou il en sera ainsi, ou ce qui est extrêmement chaud et humide sera également extrêmement froid et sec.

Ta conclusion est que les sages sont les pires des hommes, tandis qu'il faut affirmer que ce sont les meilleurs; car dans tous les monuments de l'histoire et de l'antiquité, je ne vois qu'Hercule qui se soit souillé par quelques actes honteux. Mais en cela je trouve Cardan excusable, car il jugeait les autres d'après lui-même; il voulut paraître sage aux yeux du monde, tout en se voyant couvert de toutes les infamies par son horoscope, qui est le huitième dans l'ordre; voici comme il parle de lui-même : « Lorsque Mercure rétrograde est dans la voie lactée » et que la petite étoile de nature propre est dans le signe humain de Vénus, c'est l'indice d'une conversation agréable, » d'un génie excellent et profond, mais tardif et troublé. Les » rayons de Saturne se rencontrant avec les étoiles brillantes, » annoncent aussi une mémoire profonde, stable, mais trompeuse. » Cardan annonce qu'il sera sage et très-vicieux. « Quand Vénus domine la Lune et Mercure, qu'elle est fortement mêlée à ce dernier et un peu à Saturne, elle annonce » que l'homme qui naît sous ce signe sera badin, contempteur » de la religion, vindicatif, envieux, triste, dressant des embûches, traître, mage, magicien, exposé à de fréquents malheurs, haïssant les dieux, adonné aux voluptés honteuses, » jaloux, lascif, obscène, médisant, léger, équivoque, impur, » exposé aux ruses des femmes, calomniateur, etc. Que de » nouveau Vénus s'allie à Saturne et à Mercure, et Mercure à » Saturne, et alors c'est l'annonce de continuelles pensées » amoureuses ; c'est au point que je n'ai pas un instant de re-

» pos. Ces pensées me torturaient sans cesse, et soit que je n
» pusse pas me livrer à la réalité ou que je rougisse de l'avoi
» fait, j'étais toujours forcé d'avoir recours aux mensonges d
» l'imagination. »

Mais la philosophie a corrigé tous ces vices, et les a détruit (du moins c'est lui qui le dit), c'est pourquoi il ne déclar les sages les pires des hommes que s'ils n'ont pas recours à l philosophie. Mais dis-nous donc, si tu l'oses, comment pourrai être sage celui qui ne tirerait aucun profit de l'étude de la sagesse Diras-tu que celui-là est un harpiste, à qui la harpe n'aura jamais été d'aucun usage? Mais de quel poids cette opinion d Cardan peut-elle être pour les athées? Que les sages soien très-méchants (par nature), adonnés aux voluptés, emporté au mal par une ardeur effrénée, que suit-il de là? Qu'ils doutent de l'immortalité de l'âme? Nullement, car l'erreur de ce demi-épicuriens est dans la volonté, et non dans l'intelligence cependant notre ami n'approuve pas cette distinction des scolastiques; car, dit-il, tous affirment que la volonté est un puissance aveugle, qui n'agit que par les conseils antérieurs d l'intelligence; l'erreur ne peut donc être dans la volonté qu'ell n'ait été d'abord dans l'intelligence. Quel serait l'aveugle asse fou pour s'accuser d'erreur, sans accuser d'abord celui qui l conduit? Assurément l'erreur est imputable à celui qui n'a pa choisi le chemin qu'il devait choisir, comme il devait le faire et non à celui qui n'a pu que suivre son guide; la raison l veut ainsi : de même, ce n'est pas la volonté qui erre, elle es aveugle, mais l'intelligence, qui est le guide et la modératio de la volonté.

Les scolastiques répondront que l'intelligence est innocent de toute faute, parce qu'elle propose le bien à la volonté, e que le refus ne provient que de cette dernière. O les homme adroits, ô les subtils génies, qui tranchent une question si importante en quelques mots! Celui-là ne serait-il pas fou qui appellerait des aveugles à prononcer sur des couleurs? Mais l'intelligence serait bien plus stupide de proposer quelque chose à la volonté, car bien que l'aveugle ne voie pas, il a au

moins la puissance de voir, tandis que, d'après les scolastiques, la volonté est une puissance aveugle, erreur que je réfuterai plus bas, en défendant le libre arbitre contre les stoïciens.

EXERCICE XXIXe.

De la volupté et du bonheur.

Puisque les épicuriens ont sans cesse à la bouche les mots volupté et bonheur, qu'ils ne cessent de les citer et de les prôner, cherchons avec toute l'attention possible ce qu'il faut entendre par là; nous allons donc remonter aux sources les plus reculées de la philosophie, et commencer par mettre à découvert ce qu'elle dit sur la volupté.

Les philosophes la définissent ordinairement : Ce qui convient aux affections de l'âme; définition fausse et vicieuse, car la volupté, qui est un vice, ne peut pas convenir à l'âme; d'ailleurs elle n'est pas une affection de l'âme, mais d'un composé. Enfin il y a des choses, des dispositions, des affections, en bon nombre et souvent, qui conviennent à l'âme, et qui cependant ne lui causent aucune volupté; de même qu'il y en a qui sont entièrement opposées aux avantages de l'âme, qui parfois donnent la mort, et qui, partant, même quand celle-ci est présente, ne causent aucune douleur. Telle est la fièvre que les Grecs appellent Hectica, et qui ne se fait pas sentir : c'est ainsi que l'état de la sagesse ne cause aucune volupté, si ce n'est dans l'acte que les philosophes appellent second. Quoi de plus convenable que le sommeil, et qui se sent dormir? Une volupté complète ne provient-elle pas de la réflexion qui la fait ressentir? Midas, Crésus ou Crassus ne se trouveront heureux de leurs trésors qu'en les voyant préférables à ceux de Tantale. A cette définition il faut donc ajouter que la volupté doit être sentie. Plus rigoureusement, nous dirions que la volupté est la perception de ce qui convient. Eh bien, je soutiens contre tous les philosophes que le sens ne perçoit ni la douleur ni la volupté : la douleur étant le choc de l'espèce[1] qui blesse la

[1] Il ne faut pas oublier que Vanini raisonne dans l'hypothèse des espèces.

nature ; la lésion, qui n'est que la douleur, sera la sensation, car la sensation n'est autre chose que l'impression de l'espèce qui frappe le sens. Que cette espèce convienne à la nature, la perception est agréable ; qu'elle lui soit opposée, elle sera douloureuse. La chaleur, à un certain degré, flatte la nature ; à un degré plus élevé, elle détruit le sens, et produit la douleur ; ainsi, en imprimant un cachet sur la cire, on produit un double effet, l'impression à l'image de Mercure, par exemple ; d'où je conclus que le sens ne perçoit ni le plaisir ni la douleur, car tous deux ne sont que des sensations. Or, ce n'est pas la sensation qui est sentie, mais bien l'espèce de la chose agréable ou désagréable, laquelle espèce est cause efficiente de l'image imprimée sur la cire ; de manière que le cachet remplace la chose sentie, l'image de Mercure l'espèce de la chose, savoir, la gravure qui est sur le cachet, la cire, le sens, et l'impression représente la sensation qui sera comme un plaisir, si la cire n'est pas mutilée, et comme une douleur dans le sens contraire. Mais laissons cette définition tirée de la cause efficiente, et cherchons la cause formelle. Le plaisir est double : l'un est celui de la perception de l'espèce qui plaît, l'autre la jouissance de cette perception. La première est dans l'acte du sens ou de l'intelligence qui s'en empare ; l'autre est dans le jugement du fait présent, ou dans la mémoire qui rappelle la perception faite dans l'esprit. La troisième définition de la volupté est tirée du but, et de même qu'il est triple pour l'homme, la définition est triple pour la volupté : le premier but est la conservation de l'homme, le second la conservation de l'espèce, le troisième la perfection de la partie la plus élevée, c'est-à-dire l'âme. Pour le premier, la nature donne les plaisirs des sens, et au premier rang, le goût ; pour le second, le charme qui excite à l'amour ; pour le troisième, le père de tous les hommes, Dieu, nous donne l'intelligence, dont le but est le bonheur, vers lequel la sagesse nous conduit par degrés. La nature donne à

mais on ne s'attendrait pas à trouver ici une ébauche de la théorie de Condillac sur la sensation.

l'homme les plaisirs des sens pour sa conservation ; mais puisque l'homme est à la fois corps et âme, la nature a voulu que les sens fussent utiles à tous les deux, mais toutefois en vue de la partie la plus noble ; c'est pourquoi deux sens surtout, et les plus nobles, sont destinés à l'avantage et à la perfection de l'âme, la vue et l'ouïe; destinés par la nature au développement et au perfectionnement de l'âme, ils sont encore, quoique secondairement, très-utiles au corps. La vue n'est donc pas donnée uniquement pour que nous évitions les traits, les ruines, les fossés, mais bien, et avant tout, pour porter nos regards vers les astres, contempler les globes du ciel, admirer le spectacle du monde, connaître Dieu, l'auteur et l'architecte de toutes ces merveilles, et nous rapprocher de lui par une certaine ressemblance et une certaine parenté. Il faut donc distinguer les choses qui sont senties intrinsèquement de celles qui le sont extrinsèquement; les substances qui se révèlent par leurs qualités, ou qui entrent dans le corps ou non, et qui sont perçues par le goût; celles qui n'entrent pas dans le corps, mais qui s'annoncent par leurs qualités. Alors, ou les objets sont rapprochés, et se rapportent au toucher; ou ils sont éloignés et perçus, soit de face par la vue, soit de côté par l'ouïe et l'organe olfactif. Il y a la même différence dans le but que dans les organes eux-mêmes; l'odorat porte secours au cerveau, et récrée les esprits qu'il renferme; l'ouïe a pour objet l'ordre et la communication dans la société; le toucher, les corps extérieurs, le goût, ce qui regarde les corps intérieurs; mais la vue est surtout donnée pour l'âme, et l'odorat pour la nature intermédiaire entre l'âme et le corps; tous enfin ont un dernier but, le contact des espèces qui sont la matière de l'intelligence vers le bonheur.

Peut-être faut-il aller plus avant. Le beau réjouit l'œil parce que l'œil a pour but l'intelligence, celle-ci le bonheur, et celui-ci la jouissance du souverain bien, qui est le beau parfait. En outre, ce qui n'est pas beau est comme s'il n'était pas. Selon Aristote, il y a identité entre le bien et l'être, aussi les Grecs désignent par un seul mot, καλὸν, le *bien*, l'*honnête*

et le *beau ;* et le mot ἀγαθὸν, qui signifiait autrefois le beau, signifie maintenant le *bien.*

L'odorat est pour l'homme une grande source de jouissances, à tel point qu'Aristote a dit que l'homme surpasse les autres animaux à cet égard; en cela cependant il a parlé légèrement, car, comme il dit ailleurs, ainsi que beaucoup d'autres philosophes, les bêtes des forêts sont tellement attirées par l'odeur de la panthère, qu'elles la suivent en troupe. Au contraire, on voit des animaux repoussés par des odeurs qui leur sont nuisibles, non pas tous par toutes, mais les uns par celles-ci, les autres par celles-là, telles que les mouches par le soufre, les serpents par la gomme; de même qu'il est des odeurs qui attirent par le plaisir qu'elles procurent. Cependant l'homme est un des premiers à jouir de la présence des odeurs, ce que la nature lui a accordé, selon Cardan, comme une source de bonheur. « C'est le seul sens, dit-il (liv. I de la Subtilité), » qui semble être commun au corps et à l'âme; la partie divine » en nous est réjouie par les odeurs, et c'est pourquoi on brûle » de l'encens aux dieux. » Mais comme cette opinion déplaît peut-être aux inquisiteurs de notre temps, j'ai pensé qu'il fallait plutôt la réfuter que l'adopter. C'est le seul sens, dis-tu, qui semble être commun au corps et à l'âme; assertion ridicule, car l'âme n'aspire pas d'odeur : j'en dis autant non-seulement du corps, mais de l'homme tout entier; car si l'âme sent l'odeur, elle goûte, et le goût suppose un aliment; donc l'âme de Cardan était nourrie, donc elle a vieilli, et elle est morte. Il y a mieux, le corps n'est pas nourri par les mets odorants, en tant qu'odorants, non plus que par les mets sapides, en tant que sapides, mais parce que ces aliments peuvent se transformer en la substance du corps qui doit être alimenté; la saveur n'a pas d'autre but que de rendre l'aliment plus agréable à l'animal.

Une autre raison de Cardan, c'est que la partie divine en nous est réjouie par les odeurs; au contraire, l'intelligence, qui est cette partie divine, n'est pas plus sensible aux odeurs qu'aux autres affections : je la croirais plutôt réjouie par la

vue, puisque c'est par elle qu'elle peut contempler l'ordre admirable du ciel et de la terre.

Ensuite Cardan attribue à un calcul le rite ecclésiastique de brûler de l'encens dans les temples, disant que la fumée odoriférante excite les âmes à s'élever plus facilement vers la contemplation des choses célestes.

Combien il eût été plus sage à Cardan de tourner ses objections contre les platoniciens, qui, imbus des préceptes ou plutôt des superstitions des Égyptiens et des Chaldéens, affirmaient que les odeurs et les parfums préparaient l'air à recevoir les dieux avec qui on voulait être en relation; il eût facilement anéanti ces fables platoniciennes. En effet, comment l'air peut-il être disposé à recevoir Dieu, quand Dieu est partout, et qu'il ne descend pas du ciel comme s'il eût été enfermé et emprisonné dans un espace limité, mais qu'il est tout et partout, ici, là, et ailleurs; autrement il serait fini, ce qu'on ne peut pas dire sans proférer un blasphème digne de mort. C'est d'après une coutume des ancêtres qu'on brûle de l'encens dans nos temples pour élever les âmes vers Dieu; cette coutume, observée par l'Église, a été transmise par les Apôtres, comme l'affirment saint Basile en son livre du Saint-Esprit, chap. 27, et les Pères du concile de Trente, au sujet du sacrifice de la messe.

Le rapprochement des deux sexes a pour but la conservation de l'espèce, et on reconnaît là un miracle de la Providence, car cette union n'est pas seulement confirmée par les hommes les plus saints, mais par le Créateur de toutes choses, Dieu lui-même, dans les champs fortunés du paradis : le Christ même a voulu que cette union fût glorifiée non-seulement par sa divine présence, mais encore par son premier miracle; il montrait l'emblème de son union avec l'Église, et il voulut que le mariage fût mis au nombre des sacrements.

C'est pour le perfectionnement de l'âme qu'est donnée l'intelligence, cette voie qui conduit au bonheur; mais, pour mieux comprendre ce sujet, prenons-le de plus haut.

Le bonheur est la jouissance du souverain bien; jouir, c'est

participer, mais cette participation n'a pas lieu par une partie du bien qui se détache pour se communiquer à celui qui l'éprouve; l'être heureux ne fait qu'un avec le bien, autant toutefois que cela lui est possible. Mais comment cela est-il possible? Comment le fini peut-il s'unir à l'infini? Ce n'est pas à celui-ci comme infini, mais comme étant le bien, qui, par son union, devient fini par ressemblance; c'est là ce qui constitue le bonheur qui est dans le sujet. Ce bonheur a donc lieu parce qu'il se lie avec cette béatitude qui n'est dans aucun sujet, et qui elle-même n'est pas un sujet. On ne peut pas en donner une autre idée, car on n'en prend pas une partie; le tout est ce qui est; il est tel soit pour l'homme, soit pour un esprit pur, parce qu'il est infini en soi. Il suit de là que Dieu seul est heureux. Mais les ordres des intelligences parviennent au bonheur d'abord par l'intellect qui leur est propre, puis par les actes : or, l'acte c'est l'amour, car celui qui aime s'identifie avec ce qu'il aime. La raison en est que tout ce qui est fini est créé dans un but : or, le but est parfait, et accessible sans aucun dommage. Ajoutons encore que l'acte est comme la forme du but, quand celui-ci n'excède pas les forces de l'agent; ainsi un carrosse ne dépasse pas la puissance du carrossier, car l'art ici consiste dans la forme du carrosse. Le carrossier est l'agent, et il réalise la forme d'après l'idée qu'il a dans son intelligence. De même Aristote dit que la génération est en quelque sorte la cause de l'engendré; le mouvement est aussi la forme de ce qui est mu. Mais il est une autre opération qui ne conduit pas au but, mais que celui-ci procure, comme lorsque la génération achève des altérations antérieures. C'est ainsi que le législateur perfectionne le devoir civil en décernant la récompense due à l'agent; l'acte est donc le commencement du bonheur civil; l'éloge et la perfection constituent la récompense. Ainsi l'intelligence est le commencement du bonheur, ou le bonheur commencé; en le désirant, l'intelligence se perfectionne; quand je comprends que Dieu est, je ressens aussitôt un désir de m'unir à lui par la pensée, parce que l'image du connu est comme celle du connaissant,

de là une sorte d'identité entre eux. Dès que, par cette intelligence de l'Être divin, je vois un autre bien, je veux me rapprocher de Dieu autant que je le peux. Elle devient donc pour moi une raison d'agir pour arriver à ce rapprochement, et aussitôt naît l'amour, parce que la volonté réside dans l'acte : mais pour comprendre plus clairement cette belle contemplation, entrons dans les détours les plus intimes de la philosophie. Comme il y a deux principes pour recevoir, il faut, d'un autre côté, qu'il y ait autant d'objets à recevoir, sous la raison desquels tous les autres soient compris; ce qui leur a fait donner par les philosophes la dénomination d'objets premiers, parce qu'ils renferment les autres dans leur cercle immense. Le vrai est l'objet de l'intelligence, le bien celui de la volonté; ainsi, quand la première conçoit quelque chose, elle s'unit à elle par la ressemblance; donc si elle conçoit le vrai, elle s'embellit des formes du vrai, et non-seulement elle comprend le vrai, mais encore la vérité première, d'où celui-ci tire son origine; ainsi, par ressemblance, elle ne fait plus qu'un avec la vérité première; or celle-ci est Dieu, donc elle s'unifie à Dieu; cette union est une jouissance, et, par conséquent, c'est le bonheur. Cependant ce bonheur commencé peut s'accroître par l'action de la volonté, car, ayant pour objet le bien, la volonté recherche tout ce qui a rapport au bien suprême, et, par conséquent, le souverain bien lui-même : mais l'amant ne fait qu'un avec ce qu'il aime, comme je viens de le dire; donc notre volonté ne fait qu'un avec le souverain bien, et c'est ainsi qu'elle en jouit. Mais, avec plus d'attention, nous dirons encore que la vérité ne produit pas l'intelligence, car alors le vrai serait toujours compris; mais elle la suit, c'est une identité entre les notions de l'intelligence et les choses; elle n'est pas dans l'intelligence simple. Dans le composé, qu'on appelle complexe, la vérité n'est saisissable que par la réflexion. La chose est comprise, mais la vérité n'est pas dans les choses, mais dans les images rassemblées dans l'intelligence, et en second lieu dans le discours. Ainsi l'objet est compris directement, la vérité par réflexion, car celui qui dit vrai ne le sait

qu'en comparant son discours à l'objet; ainsi le bonheur de l'intelligence est dans la connaissance du vrai, mais celui-ci n'est connu que par la réflexion ; donc le bonheur n'est pas le résultat d'une simple appréhension, mais d'une seconde opération de l'intelligence ; ce n'est donc pas dans l'oisiveté que nous trouvons le bonheur, selon l'opinion insensée des épicuriens.

La volonté n'est pas non plus inactive; elle va d'un bien à un autre jusqu'à ce qu'elle atteigne le souverain bien pour en jouir. Or, il y a trois sortes de biens. Le premier est l'état de l'être, c'est pourquoi il est dit dans l'Écriture : « *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et tout était bien*; rien en effet ne peut tirer son existence et sa conservation que du souverain bien, et c'est celui-ci qui a créé, qui crée et qui conserve : notre volonté recherche ce bien, non absolument, mais parce qu'elle recherche ce qui est; il est un bien parce qu'il est un être, mais il n'est pas un être parce qu'il est un bien. De même l'unité est telle parce qu'elle est un être, mais non autrement, car un être ne peut pas sortir de l'unité et provenir de la matière, comme le voulait Melissus, car alors l'être serait un accident, non une substance; je dis un accident propre de l'unité, de même qu'on dit ordinairement que l'unité est l'accident de l'entité; mais l'unité ne peut pas exister sans être quelque chose, car exister c'est être quelque chose, il n'y a de différence que dans l'expression, mais l'un n'est pas la matière de l'autre. L'unité est tellement le propre de l'être, qu'un objet ne fait qu'un avec elle, et qu'ils ne diffèrent que par le mode. Car comment l'unité peut-elle être l'accident de l'être? cela devrait résulter de la différence qui constituerait l'être ; l'être serait le genre, et comme tel, il serait antérieur à lui-même, ce qui est plus que ridicule. Mais j'ai traité ces matières plus au long et plus clairement dans mes commentaires philosophiques; ajoutons maintenant que la volonté recherche l'être, non comme absent pour le posséder, mais comme présent pour en jouir; aussi ai-je dit avec beaucoup de raison, que nous ne désirons pas ce qui est présent, car le désir implique la pri-

vation, mais que nous en désirons la conservation, c'est-à-dire la perpétuation de cet être, car nous comprenons qu'elle découle nécessairement du souverain bien, objet constant de nos désirs.

La seconde espèce de bien est un bien moral; il consiste dans la perfection de l'acte au moyen de la raison, et il est nommé disposition, car c'est une qualité pour agir selon la droite raison que Dieu, auteur de toutes choses, a mise dans l'âme de l'homme; de là, quand nous agissons moralement, nous sommes convaincus que Dieu en prend note, nous le désirons, et par cette sorte de vision, nous arrivons par degrés à nous rapprocher de Dieu et nous en ressentons du bonheur.

La troisième espèce est un bien surnaturel; c'est la perfection de l'acte selon la loi divine qui nous unit, comme l'a dit l'Apôtre : *Je vis, ou plutôt c'est le Christ qui vit en moi.*

Mais tous ces actes du bien se rapportent à la bonté suprême de Dieu, dont nous ne désirons pas l'être, car un désir quelconque suppose un besoin de perfection; or, désirer l'être de Dieu, ce serait désirer notre corruption, ou plutôt notre destruction et notre annihilation; c'est pourquoi ce désir n'est pas dans la nature : Lucifer lui-même, le prince des anges, ne désirait pas être Dieu, mais seulement semblable à Dieu; aussi l'Église applique à Lucifer ce que dit Ézéchiel (ch. 28) du roi Moab : *Je poserai mon trône sur l'aquilon, et je serai semblable au Très-Haut*; il ne dit pas, je serai le Très-Haut, mais semblable au Très-Haut; or, le semblable n'est pas le même. De plus, notre volonté ne peut rien désirer que l'intelligence ne comprenne, mais l'intelligence ne peut pas comprendre qu'il y ait deux Dieux, que le fini soit l'infini; la volonté ne peut donc pas le vouloir, donc personne ne veut être Dieu. Mais nous désirons la jouissance de Dieu, en elle est l'unique et suprême perfection; nous ne pouvons l'atteindre que bien imparfaitement; cette jouissance cependant sera complète dans les augustes demeures des bienheureux, où la présence de Dieu lui-même réjouit les citoyens de la république céleste, dont il est le soleil sans coucher et sans lever, la per-

pétuité sans moments : le présent sans passé, l'avenir sans attente, la satiété sans fatigue, le désir sans besoin, le triomphe sans guerre, la joie sans geste, la science sans étude, le principe et la fin, sans commencement ni fin, supérieur à tous deux, et de tous deux le créateur et le père ; dans ces demeures, où sont le partage sans envie, la conversation sans discours, la comparaison sans tristesse, la réception sans arrivée, le repos sans mouvement, où l'on comprend sans raisonnement. Là enfin où tout est dans tout, provenant d'un seul et non de tous : où tous sont en même temps les parties et le tout, l'unité dans l'un ; qui veulent pour les autres ce qui est pour eux, parce que rien ne leur manque ; parce que la volonté de celui qui veut est la volonté générale.

EXERCICE XXX[e].

Explication de l'opinion d'Aristote.

Le platonicien Chalcidicus s'efforce d'assimiler à l'épicuréisme l'opinion d'Aristote de Stagyre, ce père de la sagesse humaine, le dictateur suprême de toutes les sciences, le vénérable oracle de la nature. Il dit en effet, dans le Timée de Platon, qu'Aristote est convenu que la divine Providence ne s'occupe que des choses éternelles, telles que les corps célestes, mais non pas des choses sublunaires. Quelques méchants philosophes modernes adoptèrent l'opinion de ce radoteur de Chalcidicus, en s'appuyant sur deux raisons des plus légères.

La première est qu'Aristote dit au livre XII de sa Métaphysique, qu'il est absurde que l'Être suprême s'occupe de tout, et qu'il y a des choses qu'il est mieux de ne pas voir.

La seconde est que Dieu ne peut pas agir ici-bas sans l'intermédiaire du ciel ; donc, d'après Aristote, Dieu ne s'occupe pas de ce qui se passe en ce monde.

Cette opinion est fausse, et ne devrait pas être attribuée à un tel homme ; elle est fausse et se détruit d'elle-même, car nous avons à chaque instant la preuve que les corps célestes agissent sur cette terre. Le soleil domine tout ce qui nous ap-

partient, et il nous favorise non-seulement par son cours, dans lequel répandant la lumière, il forme les quatre saisons de l'année, qui causent tant de changements visibles, mais encore il fait germer les plantes, pousser les racines, fleurir les arbres; les animaux lui doivent l'ardeur qui les anime. En été les fruits mûrissent, les animaux élèvent leurs petits; en automne, tout défleurit, les arbres se dépouillent, tout vieillit; en hiver la terre est gelée, les fleuves sont enchaînés, et aussi les eaux montent et se gonflent; mais cette vicissitude se reproduit presque dans le mouvement diurne. Car, selon Galien, en son livre des Épidémies, les parties du jour naturel correspondent aux parties de l'année : le matin au printemps; en se levant l'homme est plus dispos, son sang coule plus également; le midi répond à l'été, alors que la chaleur et la bile travaillent : la première partie de la nuit est l'automne du jour, alors la mélancolie domine, l'homme se dessèche et s'attriste; l'hiver représente le milieu de la nuit; la pituite abonde, le sommeil est doux et le repos agréable aux mortels. Le même phénomène se présente dans les fleurs, qui s'ouvrent le matin en répandant leurs parfums suaves, qui languissent à midi et perdent de leur odeur; à l'entrée de la nuit elles vieillissent, perdent toute odeur, se contractent et s'étiolent; au milieu de la nuit elles s'humectent et reçoivent bientôt la rosée du matin, qui remplace les pluies de l'hiver.

Le mouvement de la lune influe aussi sur cette terre : dans la pleine lune la mer monte et quitte son lit, les crabes s'engraissent, la floraison est plus belle, les aulx qu'on plante alors perdent leur odeur désagréable. Le commentateur [1] a vu des pierres qui augmentaient et diminuaient avec la lune. Au rapport de Cardan, en son livre sur l'Astr. de Ptolémée (liv. I, ch. 2, text. 10, fol. 22), Léon X portait une pierre qui de bleue devenait blanche par suite des changements de la lune. Le commentateur rapporte encore qu'il y avait en Égypte un taureau sacré, dont les parties augmentaient ou diminuaient

[1] Averroès.

selon la lune. Les cheveux coupés pendant la pleine lune repoussent bien plus lentement que ceux coupés à la nouvelle lune.

Ce n'est pas tout ; les diverses planètes influent diversement sur les animaux de cette terre. Dans la mer Rouge et dans la mer de l'Inde, tous les testacés acquièrent un plus grand développement. En Syrie, les chèvres ont de longues oreilles ; en Cilicie, elles ont un poil si long et si doux, qu'on les tond comme des brebis ; en Scythie les béliers n'ont pas de cornes ; en Syrie les bœufs fléchissent les genoux comme les chameaux, les porcs ne sont pas exposés à la morsure des serpents : en général les bêtes fauves sont plus monstrueuses en Afrique, plus fortes en Europe, et en Asie plus féroces. En Afrique les plantes sont variées, efficaces en Asie, plus douces en Europe et moins nuisibles. Enfin les hommes eux-mêmes diffèrent entre eux selon la différence des pays, non-seulement par le physique, mais encore par l'esprit et les mœurs, au point qu'ils paraissent ne pas faire partie non-seulement de la même espèce, mais encore du même genre. Les Japonais ne font cuire aucune espèce de nourriture ; les habitants des Canaries ou des îles Fortunées se nourrissent de chairs crues, tellement que plusieurs d'entre eux mangent jusqu'à vingt lapins dans un seul repas. Dans l'Inde occidentale, qui est bien plus grande que toute l'Europe, les habitants mangent de la chair humaine comme nous celle des animaux ; les pères dévorent les enfants qu'ils ont eus de leurs esclaves, et les mères ensuite ; souvent ils arrachent le fruit du ventre de la mère, afin de se procurer un mets plus tendre et plus délicat ; dans quelques parties des Indes on mange des vers et des serpents. Non-seulement les Tartares sont friands de la chair de cheval et en boivent le sang, mais les intestins des bestiaux avec tout ce qu'ils contiennent sont pour eux un mets très-délicat. Il est manifeste que tous ces faits peuvent être rapportés à la température, et en second lieu à l'action sur cette terre des corps célestes, qui sont les instruments de Dieu pour agir sur ce monde sublunaire. Mais qui serait assez borné pour ne pas comprendre que

l'instrument ne peut pas être pris abstraction faite du but pour lequel il est disposé? Il y a plus ; l'agent ne meut l'instrument qu'en vue du but. Comment donc, quand la providence de Dieu a si élégamment disposé et si solidement établi ces corps célestes pour agir sur nous, comment Dieu peut-il ne pas nous connaître, et nous, et tout ce qui nous concerne? Autant vaudrait dire que l'ouvrier prend la cire et ne sait pas ce qu'il doit en faire.

Au reste, cette opinion est faussement attribuée à Aristote, car lui-même (Phys. liv. II) soutient par des raisons très-évidentes, que la nature, ainsi que l'art, agit dans un but : au livre VIII de la Physique, il s'élève des mouvements inférieurs au mouvement éternel, et même en étudiant le ciel, il montre que ces mouvements corruptibles ne pourraient pas durer, s'ils n'étaient conservés par leur éternel moteur ; que toutes les choses inférieures sont dans la matière première comme dans le sujet, et dans le premier moteur comme dans l'agent ; ces assertions, il les reproduit dans sa Métaphysique, livre II ; et au livre II du Ciel, il lève plusieurs doutes touchant les corps célestes, pourquoi il y en a plusieurs, pourquoi ils sont soumis à des mouvements divers, etc. Leur cause est dans leurs rapports avec les êtres terrestres, c'est pourquoi Alexandre et Averroès ont remarqué, d'après Aristote, que Dieu prend soin des choses de ce monde ; dans son livre de la Bonne fortune, il montre que Dieu agit sur la volonté humaine, et dans les Morales, il affirme que les hommes studieux sont les amis de Dieu. Chalcidicus, moins versé dans la connaissance des écrits du divin précepteur, a pu, ou plutôt a voulu tirer vanité d'un fait qu'il ne savait pas.

EXERCICE XXXIe.

Réponse au premier argument.

Le premier argument repose sur ce que dit Aristote, au livre XII de sa Métaphysique, que l'intelligence première ne connaît rien hors d'elle-même.

Les scolastiques, livre I des Sentences, distinction 35, répondent par une double distinction.

Saint Thomas pensait que ce que l'on conçoit d'abord est une ressemblance de l'objet, reçue dans l'entendement, et qu'ensuite c'est l'objet lui-même conçu au moyen de cette ressemblance; en appliquant cela à Dieu, il est évident que d'abord il ne peut comprendre que lui, puisqu'il ne perçoit pas les formes et les espèces des choses, mais par sa propre essence, qui est l'image de toutes choses; or, en admettant la seconde opération, Dieu ne se comprendra pas uniquement, mais encore tout ce qui n'est pas lui; c'est pourquoi Aristote, en disant que Dieu ne conçoit que lui, ne veut parler que de la première opération. Thomas de Strasbourg pense qu'il n'y a aucune contradiction de la part d'Aristote, qui cependant refuse à Dieu, dans sa Métaphysique, la connaissance des choses extrinsèques, et qui dans ses Éthiques la lui accorde, car il veut dire, dans le premier cas, que Dieu peut comprendre une chose comme objet de premier ordre, et, dans l'autre cas, comme objet de second ordre. Si l'on veut aller plus loin sur le premier point, on verra qu'il est pleinement adopté par saint Augustin, qui a dit que Dieu ne voit rien hors de lui; sur le second point, on verra encore que saint Augustin l'adopte, puisqu'il a dit au livre sixième de la Trinité, que Dieu qui a tout fait par le verbe, connaît par le verbe; c'est par ce moyen qu'on peut défendre Aristote.

Aureolus pensait que la vue de Dieu ne dépassait pas son essence, mais que cependant il connaissait toute chose en général.

Alphonse de Tolède, archevêque de Séville, tout en réfutant les syllogismes d'Aureolus, n'admet cependant pas l'opinion commune des théologiens sur le double objet de la connaissance, et il embrasse l'opinion du précédent, appuyé, comme il le dit, sur l'autorité de saint Augustin; il pense donc que Dieu se connaissant lui-même, connaît toute chose en lui, et rien hors de lui, de manière que sa science n'est point limitée par les objets, ce qu'il regarde comme étant le sentiment d'Aristote.

Si l'opinion des théologiens répondait à la vérité, l'Église le dirait ; mais je vois qu'ils n'ont nullement satisfait à l'objection contre Aristote, car le texte dit positivement : « Il est absurde qu'elle[1] s'occupe de certaines choses qu'il est mieux » de ne pas voir que de voir. » Il veut donc qu'il y ait certains faits que la pensée suprême ne connaisse pas ; d'un autre côté, la distinction des scolastiques affirme que Dieu voit tout en lui, et rien hors de lui ; cette distinction ne répond donc pas à la proposition.

Je réponds à mon tour qu'Aristote ne parle pas ici de Dieu comme cause première et premier principe éternel, mais comme âme ou esprit ou intelligence qui préside continuellement aux évolutions de la sphère première et suprême, ce que je vais démontrer. Précédemment Aristote avait traité des sphères inférieures, et avait passé en revue les systèmes d'Eudoxe et des autres ; ensuite, après avoir écarté les rêveries de quelques astrologues, auxquels il avait plu de donner aux astres les traits de l'homme et d'autres animaux, il en vient à l'esprit, à l'intelligence dont tout ce corps suprême est imprégné, et il demande si elle connaît ; voilà pourquoi il fait mention de l'intelligence et non de Dieu. Car il dit : « Quant à ce » qui regarde l'esprit ou l'intelligence, » et qu'on ne croie pas qu'il veuille traiter d'une autre intelligence que de celle qui est alliée à la première sphère, car il ajoute : « Elle paraît être le plus divin des phénomènes, » d'où il suit que ce mot sert à indiquer les choses qui apparaissent et que les Grecs s'en servaient en parlant des astres ; de là vient ce titre de l'ouvrage d'Aratus, *les Phénomènes*. Je pense qu'Aristote se sert de l'expression la plus divine, parce que la huitième sphère, qu'il regarde avec Platon et les Égyptiens comme la sphère suprême, brille des feux d'un nombre infini d'étoiles. Ainsi, Aristote n'a parlé, en cette occasion, que de la première intelligence, motrice du ciel suprême, mais assurément il n'a pas voulu dire qu'elle était Dieu cause première, lui qui, au livre II de

[1] L'intelligence première.

la Métaphysique, affirme que Dieu est un acte simple, en qui rien ne peut exister en puissance. Il n'en est pas de même pour l'intelligence dont la force fait rouler le premier ciel ; en effet, l'action de rotation du lendemain n'est pas encore en acte, et Aristote ne l'ignorait pas, car au livre x de la Philosophie première, il nie que les corps célestes aient une autre puissance que celle du lieu. Ainsi, pour l'intelligence, le mouvement n'est pas un acte par rapport à un lieu où il ne se réalise pas encore, il n'est donc qu'en puissance ; c'est pourquoi la cause première dans laquelle il n'y aurait aucune puissance ne serait pas éternelle et universelle. Donc puisque Aristote ne parle ici que de l'esprit, qui est inférieur à Dieu, et sur lequel nous n'avons pas à discuter, l'argument de ses adversaires tombe de lui-même.

EXERCICE XXXII[e].

Solution de la seconde difficulté contre Aristote.

La seconde difficulté était celle-ci : Dieu ne peut agir sur ce monde que par l'intermédiaire des corps célestes, donc Aristote a eu raison de penser qu'il ne s'en occupe pas. Quelques-uns nient l'antécédent pour plusieurs motifs.

Premièrement, parce que dans l'ouvrage cité (De la bonne fortune) il présente Dieu comme un premier motif de détermination pour la volonté, il dit : « Le principe de la raison » n'est pas la raison, mais quelque chose d'intermédiaire, quoi ? » quelque chose de meilleur que la science et que l'intelligence, » car la vertu est l'organe de l'intelligence. »

Secondement, selon Aristote, l'immatériel l'emporte sur le matériel ; or la volonté est immatérielle et le ciel matériel, donc la première est plus noble que le corps céleste, elle ne lui est donc pas soumise, car l'actif est de beaucoup supérieur à ce qui n'est que passif.

Troisièmement, d'après Aristote, au livre des Éthiques et ailleurs, la volonté humaine est libre, et par conséquent elle n'est pas soumise aux corps célestes, ce qui se prouve facilement d'après Aristote, car le ciel agit fatalement ; donc il agi-

rait fatalement sur la volonté, et celle-ci serait fatale et non libre.

Quatrièmement; si Dieu ne pouvait agir que par intermédiaires, il serait imparfait, car l'imperfection résulte d'un besoin; mais, d'après Aristote, au livre II de la Métaphysique et ailleurs, Dieu est très-parfait, donc il n'a pas besoin pour agir de l'intermédiaire du corps céleste.

Cependant, ceux qui parlent ainsi me paraissent être peu versés dans la doctrine d'Aristote, car dans le livre VIII de la Physique, au livre II du Ciel, et au livre II de la Métaphysique, il enseigne en termes précis, que Dieu n'agit pas sur cette terre sans les corps célestes, mais que ceux-ci ne sont que ses instruments, nécessaires pour la production et la conservation des corps sublunaires; il s'appuie sur des raisons auxquelles j'ai répondu ailleurs. Si Dieu agissait immédiatement sur nous, il changerait, or il ne peut pas changer, donc il n'agit pas immédiatement. Ceci se prouve adroitement, en disant que tout changement dans l'effet implique nécessairement un changement dans la cause, et comme il n'y a que Dieu qui soit cause d'un effet de cette nature, il suit que Dieu changerait.

En outre, si, selon Aristote, Dieu n'agissait sur ce monde que par un intermédiaire, il s'affaiblirait et se détruirait, car il s'appuie sur ce moyen, qu'un agent immobile ne peut rien produire de nouveau sans l'intervention d'un mouvement ancien; mais celui-ci tomberait; car, d'après ces docteurs, un mouvement ancien est sans force pour un tel changement, puisqu'ils affirment que Dieu meut la volonté immédiatement. Ils répondront peut-être que, bien que l'agent intermédiaire n'intervienne pas, il faut cependant que la disposition de la volonté précède, pour qu'elle soit mue par Dieu. C'est tout e contraire, car selon ces *philosophâtres*[1], le premier mouvement de la volonté vient de Dieu, donc lui seul est le premier moteur de la volonté. Enfin, si quand Dieu meut la volonté, celle-ci doit être prête, il faut qu'elle ait été disposée par l'intelligence; or, celle-ci ne meut pas la volonté pour

[1] *Philosophastros.*

connaître, elle ne connaît pas sans une action préalable de l'imagination, dont l'organisme est soumis au ciel; donc Dieu ne meut pas la volonté sans l'intermédiaire des corps céleste.

Ces petites raisons des adversaires sont facilement renversées.

I. Aristote (De la bonne fortune) dit que Dieu met en mouvement la volonté, mais non pas sans le concours des corps célestes; il importe peu qu'il n'en fasse aucune mention ici, parce que cet écrit supposait les livres sur la physique.

II. La volonté est spirituelle, donc elle n'est pas soumise à un corps céleste; l'immatériel ne pouvant pas l'être à ce qui est matériel. J'accorde que la volonté, en tant que volonté, échappe à l'action des corps célestes; mais en tant que force humaine et qui ne peut agir sans le corps auquel elle est liée, elle est soumise aux corps célestes, parce qu'alors elle prend la nature du sujet qui est matériel.

III. La volonté serait contrainte si elle était soumise au corps céleste, mais c'est ce que je nie, car si elle subit son influence par suite de son union avec le corps sans lequel elle ne peut pas agir, elle échappe à son action par sa nature immatérielle; en effet, il est au-dessus de la matière de faire un choix, et c'est en quoi consiste la volonté, qui en cela est immatérielle; il suit de là directement qu'elle n'est pas soumise au corps céleste, et que l'action de ce dernier ne porte aucune atteinte à la liberté.

IV. Si Dieu avait besoin d'intermédiaires pour agir, il serait imparfait. Nullement, car ce fait ne résulte pas de l'impuissance de la vertu divine, mais de la faiblesse de l'effet ici-bas, faiblesse qui s'oppose à toute perfection, c'est pourquoi Platon disait, dans le Timée, qu'il ne convient pas que le pur soit touché par l'impur. De même que l'œil est trop faible pour fixer la lumière en plein midi, et qu'il peut cependant la percevoir d'une manière détournée; de même Dieu, qui habite dans une splendeur inaccessible, et dont les regards sont plus perçants et plus brillants que le soleil, se voile par l'intermédiaire céleste, et ne produit pas l'effet directement; car le

divin ouvrier a tout disposé avec beauté et avec sagesse. En effet, qu'y a-t-il d'imparfait à ce qu'un roi ait besoin d'aides? Si c'était pour le conseiller, à la bonne heure, mais pour exécuter ses volontés, nullement; Dieu n'a besoin de rien pour former et diriger les corps célestes, mais il leur concède l'exécution des lois de sa providence.

Quant au principal argument, savoir, que, selon Aristote, Dieu n'agit pas sur le monde sans les corps célestes et que par conséquent il n'y a pas de providence, je réponds en niant la conséquence; car le ciel et toute la nature dépendent de Dieu dans toutes leurs opérations, comme étant soumis à la cause première et universelle, ainsi que le proclame Aristote lui-même, au livre XII de la Philosophie première.

EXERCICE XXXIIIe.

Des intelligences.

Puisque le sentiment d'Aristote est que Dieu a soumis le monde à l'action et à la direction des intelligences, j'ai pensé qu'il était de la plus grande importance d'en parler avec clarté, d'autant plus que les scolastiques l'ont fait avec tant d'ignorance et de sottise, que leurs écrits me causent inévitablement de l'humeur et de l'ennui : c'est pourquoi très-sage duc [1], dont la mémoire sera éternelle, je vais en donner une description. L'intelligence tire son nom de cette perfection qui la porte constamment à aimer la cause première; les Grecs la nomment νοῦς, et les Latins *mens*, parce que c'est une sorte d'acte [2]. Il y a deux ordres principaux d'intelligences, le céleste et le supercéleste. La mission de l'ordre céleste est de mouvoir l'orbe de chacun ; le supercéleste assiste la cause première en gouvernant sous elle ce monde, à la direction et à la conservation duquel ce dernier ordre est proposé; c'est pourquoi les Grecs ont donné le nom d'anges à ces

[1] François de Castre, duc de Taurisano, à qui l'ouvrage est dédié.
[2] On sait que le mot grec νέω signifie *je comprends*.

intelligences, parce qu'elles sont envoyées par Dieu. L'intelligence est donc un acte, c'est-à-dire un être, qui n'a rien en lui de la cause qui l'a fait ce qu'il est, ce n'est pas même assez, car c'est plutôt un être par l'acte qu'un acte propre; cependant c'est un acte, parce qu'à lui se rattache la perfection d'une sphère dans laquelle il ne réside pas, puisque c'est un être céleste. L'intelligence supercéleste est un acte qui remplit ses fonctions sans intermédiaire, toutefois ce n'est pas un acte pur, car Dieu seul est la cause sans cause, l'être sans l'être, l'essence mère : or l'intelligence, bien qu'elle ne soit pas un composé de matière et de forme, est en quelque sorte un composé de puissance et d'acte; la puissance lui est propre, l'acte vient de son essence. L'essence est par elle-même ce qu'elle est, l'être dépend de sa présence. Il suit de là que les êtres qui proviennent de l'Être suprême sont nécessairement finis : ils sont finis du côté de la puissance, puisqu'ils dépendent d'une cause première; ils le sont également par l'essence, parce qu'il n'y a qu'un infini; ils le sont encore par la quantité, celle-ci ne pouvant pas excéder la substance. Les intelligences ne tirent pas leur quantité de la quantité du prédicament, mais de l'intelligible, afin qu'elles conçoivent en elles l'idée d'une partie distincte, car rien ne peut égaler l'infini, et l'égalité est une certaine unité de mesure; or l'infini est incommensurable. Deux infinis ne peuvent exister ni dans la nature, ni hors de la nature, car il y aurait deux premiers principes. L'intelligence est donc finie, c'est pourquoi elle a des bornes au delà et en deçà desquelles l'intelligence ne peut être définie; il lui faut donc une autre forme. Car la figure n'est pas la limite du corps, comme l'ont dit les anciens, mais la disposition de la limite. De cette définition résulterait une forme, car la limite, comme limite, est une, mais elle varie suivant la disposition des différentes parties qui constituent la forme; or, bien que la limite ne soit pas réduite à la forme seule, cependant elle en présente toujours une quelconque, car elle n'est pas infinie. Tout ce qui est limité l'est par une figure; les liquides eux-mêmes ont leurs limites propres, quoi-

que les anciens aient encore pensé le contraire, puisque par nature ils sont finis : ce qu'on peut dire, c'est qu'ils changent de formes par des moyens étrangers; mais de même qu'un changement de forme par changement de position est un accident, de même dans les intelligences célestés, les faits du lendemain, savoir, la rotation des sphères, seront des accidents. Mais ces accidents ne sont pas des altérations, comme en nous, mais une perfection continue et dans un but, puisque c'est pour obéir à la cause première. Les êtres étant finis, il faut nécessairement que les intelligences soient dans un lieu déterminé, mais, étant immatérielles, elles n'occuperont pas l'espace à la manière des corps, qui s'étendent dans l'espace vide du contenant. Le corps de l'ange n'est pas son lieu déterminé, il ne varie pas en étendue pour le recevoir; il n'y a entre eux aucun rapport, de même que l'air ne se fend pas à l'arrivée des rayons du soleil, qu'il ne s'épaissit pas aux extrémités et qu'ils ne se mêlent pas pour ne faire qu'un : il ne faut donc pas dire, comme on l'a fait, que l'ange est ici ou là par opération, mais par définition, car l'opération n'est pas fatalement imposée aux êtres, mais l'ange est en tel ou tel lieu par un fait inévitable pour tous les êtres excepté Dieu; si donc l'ange est en un lieu à cause d'une opération, il y sera par suite de cette opération, comme les êtres qui sont en un lieu y sont par l'obligation d'être limités; ainsi, être en un lieu c'est subir un mode qui pèse sur tous les êtres, Dieu seul excepté; c'est donc par une équivoque et même plus qu'une équivoque, qu'on dit des anges qu'ils sont dans un lieu, car ils sont, non par circonscription comme ma main dans l'air, mais par assignation. Mais si les intelligences sont des quantités, comment seront-elles indivisibles? Sera-ce comme le point? Non, car on peut le concevoir divisible; on ne les dit indivisibles que parce qu'elles n'ont pas de contraires qui puissent les diviser.

Les intelligences ont à remplir trois obligations qui se ramènent à une seule, l'amour de la cause première.

La première, celle des plus élevées, est de se tenir devant le

trône ; l'Écriture en parle beaucoup, et Aristote n'en dit rien parce qu'il n'admettait que des intelligences motrices.

La seconde consiste à prendre part aux mystères et aux cé-rémonies. L'Écriture ne dit pas si c'est l'obligation de tous ou d quelques-uns seulement, cette décision est laissée au jugemen de l'Église. J'ai remarqué que deux anges prennent toujour part à la même mission. Car celui qui est envoyé traverse, pa exemple, le ciel de la Lune, et l'intelligence de la Lune es répandue dans toute la sphère. Et cela ne m'a jamais paru ex-traordinaire ; car de même qu'une intelligence peut être dan sa sphère, avec laquelle cependant elle ne s'unit pas comm avec la matière ; de même deux anges peuvent encore plus fa-cilement se trouver ensemble dans le même lieu. Expliquons ceci par des images plus frappantes. Le rayon d'un seul flam-beau est dans le même air et dans le même lieu que d'autres ; l'image d'une pierre qui est sous l'eau se transmet aux yeux avec l'image de l'eau elle-même. Mais il est douteux que l'ange, n'étant pas divisible, puisse se mouvoir ; car tout mobile est soumis à division, et le point ne peut pas être continué par le point ; mais le mouvement est continu, et par conséquent ce par quoi et en quoi il a lieu. C'est donc en vain qu'on s'est ef-forcé de démontrer le prolongement continu du point en vue du sujet qui nous occupe, car on s'est appuyé sur un principe faux, savoir l'augmentation du point, et ensuite parce que l'ange n'est pas indivisible à la manière du point, mais comme nous l'avons dit plus haut ; car l'intelligence étant répandue dans toute la sphère, elle le sera en quantité catégorique. Qu'y a-t-il de commun entre elle et le point ? Mais si ce n'est pas un corps, comment est-elle mobile ? Elle ne l'est pas comme un corps qui change de lieu, mais comme un être incorporel qui change de lieu par extension ; et c'est ainsi que se meut l'âme qui anime une partie nouvelle du corps. Mais comment l'être simple peut-il se mouvoir ? Il n'a pas une partie mue et une au-tre qui meut ; car il serait composé, et l'ange est un être sim-ple. C'est ce que je nie ; car tout être au-dessous de Dieu est composé, même la matière première, Dieu seul étant un acte

pur et vraiment simple ; or, s'il était composé, il ne serait pas l'Être par excellence, car les parties sont toujours antérieures à la nature d'un être. Quoique la matière première, comme élément de la forme, soit puissance pure, cependant, comme être, elle est distincte des autres, et se trouve composée de son être et de son essence : son essence est ce qui a la proportion de la différence ; c'est la différence dans la constitution des espèces ; dans la matière première, c'est la substance formelle, qui n'a pas de nom, qui n'a été connue que tard, et seulement par un petit nombre des esprits les plus profonds et les plus pénétrants ; elle est comme voilée par une certaine notion, qui est l'aptitude à recevoir la forme. Si l'essence de la matière première est sa propre perfection, c'est qu'elle est un être substantiel séparé des autres ; mais elle est imperfection, jointe aux êtres ultérieurs, par l'adjonction des formes. Cette partie devient facile pour ceux que Dieu destine à la sagesse ; mais il est plus difficile de comprendre ce que c'est que son être. Car on peut entendre ce qui est en elle, comme le genre dans la définition, la matière dans les êtres naturels. Mais enfin qu'est-ce que l'être de l'essence? Je réponds que c'est la matière première dans l'élément ; c'est-à-dire le propre être de la matière première et qui est en elle. Je suis amené par là à regarder les anges comme étant composés de deux substances, l'une tenant de la puissance et l'autre de l'acte ; alors l'acte a sa raison dans la forme motrice, et la partie mue dans la proportion de la matière.

Ordinairement donc, quand un ange est envoyé en mission, il prend un corps, ce qu'il fait bien facilement ; car si l'intelligence du soleil produit le corps d'une souris et donne une âme au fumier, combien plus facilement et plus commodément un ange peut se donner un corps, lui, plus noble que l'intelligence du soleil, puisqu'il fait partie des hiérarchies supérieures. En outre, il est plus facile de s'attribuer un corps que de produire celui d'une souris ; celui-ci est formé de plusieurs matériaux, il est l'instrument d'une foule de mouvements ; dans le corps que s'attribue l'ange, il n'est aucun besoin de tout

ce qui est nécessaire pour l'accomplissement des fonctions naturelles. L'ange peut donc se revêtir d'un corps sans aucune perte de temps.

La troisième fonction des intelligences est de mouvoir les sphères; il en est parlé au livre XII de la Science divine: pour accomplir cette mission, il y a autant d'intelligences que de sphères. C'est d'après les tables magiques des Juifs que Cardan a donné les noms de ces intelligences, au livre XX de la Subtilité, chap. des Anges ou des intelligences. Gabriel garde le ciel de la Lune, Raphaël celui de Mercure, Anaël celui de Vénus, Michaël celui du Soleil; les Puissances dont le prince est Samaël, régissent le ciel de Mars; les Principautés celui de Jupiter; les Trônes, dont le chef est Cassiel, celui de Saturne, et les Séraphins la huitième sphère. Trithème dit la même chose dans son traité des Sept esprits. Cependant il diffère en deux points de Cardan; car, selon lui, Zachariel est l'intelligence de Jupiter, Orisiel celle de Saturne; mais tous deux fatiguent l'esprit du lecteur par des fictions ridicules. Ces rapsodies de la tradition juive doivent être repoussées par le philosophe et le chrétien : par le philosophe, car elles n'ont pas l'ombre du sens commun, et parce que Trithème, dans sa Stéganographie, a forgé selon sa fantaisie une foule de noms propres qu'on ne peut pas lire sans rire; par le chrétien, car lorsque Dieu envoya l'ange Gabriel annoncer le Sauveur des hommes, pourquoi ceux qui le font présider à la Lune le privent-ils à la fois du moteur et du mouvement? Le nom des intelligences, quel qu'il soit, importe donc fort peu; il nous suffit qu'elles meuvent les sphères, et voici comment j'explique ce fait : C'est par la connaissance d'elle-même que l'intelligence motrice de la première sphère est portée à agir, car elle comprend que c'est dans ce but que Dieu l'a créée; elle est donc portée à le comprendre, non-seulement par l'amour et l'assentiment, mais encore par l'œuvre elle-même, en sorte que cette masse est mue dans l'orbe du ciel, par l'impulsion de son intelligence. La seconde intelligence ne s'appuie pas sur elle-même, mais elle comprend celle qui est la première motrice ; et comme celle-ci

en se comprenant fait mouvoir sa sphère pour servir d'exemple et de stimulant aux autres, l'inférieure veut que sa sphère suive le mouvement de la sphère supérieure, sans être pour cela composée, comme le prouve Averroès contre Algazel et Aboali; attendu qu'il ne résulte rien de là qu'un simple consentement. Mais ces deux derniers y ajoutaient la production de la sphère et de son âme, deux choses entièrement différentes.

Cinq points surtout me paraissent mériter l'attention la plus sérieuse dans ce sujet : comment la première intelligence comprend Dieu; si une intelligence inférieure en comprend une supérieure; si cette dernière peut comprendre la précédente; si les intelligences connaissent les choses universelles, et comment; enfin si elles connaissent les individus, et comment.

I. Si la première intelligence motrice connaît l'Artiste suprême, est-ce par l'essence de cet Être suprême, ou par son image, ou par l'essence propre de l'intelligence, qui serait en elle comme une certaine ressemblance de Dieu? Les théologiens disent que l'intelligence connaît Dieu par l'espèce intelligible, ce qui me paraît très-faux; car que représenterait cette espèce? Quelle peut être l'image de Dieu? Toute espèce va de l'être qu'elle représente dans l'intellect de celui qui perçoit; comment donc, en admettant cette hypothèse, l'espèce intelligible sortira-t-elle de Dieu? Y a-t-il un lieu où Dieu ne soit pas ainsi que son espèce? Disons donc que c'est par son essence que Dieu peut être connu. En effet, l'essence de Dieu est intérieure et plus propre à l'essence et à la conception de son intelligence qu'aucune espèce de même nature; car entre Dieu et l'intelligence il n'y a ni espèce ni image; c'est pourquoi l'intelligence connaîtra plus vite et plus clairement par les objets les plus proches que par les plus éloignés; et ici nous affirmerons que Dieu ne peut être connu distinctement que par lui seul et de lui seul, car lui seul est le tout et l'invariable; il ne peut donc pas y avoir ici de connaissance par abstraction, mais par l'être lui-même, sans milieu, car il n'y a pas d'intermédiaire entre le créateur et la créature. En outre, la connaissance n'est pas adéquate, parce qu'il n'y a ni entité ni proportion;

car ce n'est pas l'intelligence qui s'élève jusqu'à la notion exacte de Dieu, c'est Dieu qui s'assimile à elle, non par une sorte d'égalité, mais en la rendant propre à cette union : il suit de là que Dieu est connu autant qu'il peut l'être par le sujet, mais non pas selon tout son être ; ainsi, quoique l'intelligence sache que Dieu est infini, cependant il ne comprend pas cette infinité; mais plutôt se connaissant elle-même, elle sent qu'elle ne peut pas comprendre l'incompréhensible.

II. Une intelligence inférieure en connaît-elle une supérieure? Les averroïstes le nient, parce qu'ils pensent que l'être qui connaît s'unit à l'objet connu, et qu'ainsi une seconde connaissant la troisième, ces deux intelligences ne doivent en faire qu'une. Je pense le contraire; car si la première intelligence connaît Dieu, combien plus doit-elle être connue par la seconde? Toutefois nous répondrons plus bas à l'argument des averroïstes.

III. Une intelligence inférieure est-elle connue par une supérieure? Les vieux péripatéticiens affirment le contraire, par la raison que la supérieure se rendrait moins parfaite et qu'elle deviendrait inférieure à elle-même. D'ailleurs, disent-ils, ce rapport est inutile ; car si une troisième intelligence en connaît par exemple une seconde, qu'a-t-elle à faire de la quatrième? La perfection de l'une et de l'autre est dans la seconde, de même que celle des trois autres est dans la première. Je pense d'une manière tout à fait contraire ; car il y a dans la troisième quelque chose qui n'est pas dans la seconde, et dont la connaissance importe. Le premier argument dit qu'une intelligence deviendrait moins parfaite et inférieure à elle-même; mais il n'en est rien, car l'union entre le sujet qui connaît, l'objet et la notion n'est pas un fait réel ; car alors les supérieures se connaissant jusqu'à la première, elles arriveraient à l'unité, ce qui n'est pas moins impie qu'absurde à dire, comme je le prouverai incontestablement ailleurs : d'un autre côté, il n'y a pas d'unification possible, si, comme ils le disent, et comme cela est en effet, la seconde est inférieure à la première, elle ne pourra pas s'en emparer par la connaissance, car il y aura toujours

dans la première quelque chose au-dessus de la connaissance qu'en aura la seconde : or, l'union ne se fait point par composition, ce qui serait ridicule, ni par application ; donc ce n'est qu'une unité métaphorique. Mais la connaissance qui a lieu en nous par l'espèce se fait chez elle directement ; il n'est besoin ni de mouvement local, ni de l'impression de l'espèce, ni de paroles, ni de signe d'aucune sorte : le fait a lieu par une irradiation mutuelle.

Le second argument est celui-ci : Il n'y a rien dans la quatrième intelligence qui ne soit dans la seconde et dans la troisième ; donc si la troisième connaît la seconde, il est inutile qu'elle connaisse la quatrième : encore une erreur. Le souverain bien lui seul, en effet, contient toutes les différences des biens secondaires ; mais aucun des êtres finis ne contient les différences de ses inférieurs, de même que le feu ne contient pas les qualités des autres éléments ; ainsi, quoique d'après l'ordre hiérarchique la seconde intelligence soit plus noble que la troisième, et la première que la seconde, une seule cependant ne renferme pas les différences d'elle-même aux autres ; car alors elles ne différeraient entre elles que par le plus ou le moins ; elles ne feraient qu'un seul être, les inférieures n'étant rien autre chose que l'essence diminuée de la première, ou seulement de sa puissance ; et de cette manière le végétal et le sensible seraient des parties de l'intelligence. Si donc il y a dans la troisième ce qui n'est pas dans la seconde, il importe à celle-ci de connaître celle-là ; car qui douterait que les affections qui proviennent du ciel de la Lune ne diffèrent de celles de Mercure. Il y a donc dans l'intelligence de la Lune ce qui n'est pas dans celle de Mercure, de même que dans les brutes il y a certaines choses qui ne sont pas chez les hommes.

IV. Les averroïstes, qui ont nié qu'une intelligence supérieure pût en connaître une inférieure, disent que les intelligences connaissent les universaux. Ces deux opinions sont diamétralement opposées ; car il n'est pas un universel sur cette terre qui ne soit beaucoup au-dessous de l'intelligence de la Lune. Donc s'il n'est pas permis à l'intelligence de Mercure de

connaître celle de la Lune, encore bien moins pourra-t-ell connaître l'espèce du chien, car elle deviendrait chien. Les in telligences ne connaissent pas les espèces par abstraction, ca alors il faudrait leur supposer l'intellect agent et l'intellect pos sible, comme dans l'école. Comment donc connaissent-elles C'est à vous que j'en appelle, la chose nous regarde tous; vou qui n'admettez d'autre universel que l'opération de l'entende ment : les intelligences connaissent les universaux et non le individus; et même, selon nos adversaires, les espèces semblen passer à l'état concret par la nature des intelligences, elles re présentent des objets réels, et sont naturellement supérieure aux individus et aux universaux particuliers.

Aristote affirmant que Dieu régit et gouverne ce monde pa le ministère des intelligences, celles-ci s'occupent des indivi dus et doivent dès lors nécessairement les connaître; Averroè est d'un avis contraire; mais il sera réfuté plus bas; voyon maintenant comment les anges peuvent connaître les individus.

Saint Thomas ne croit pas que cette connaissance ait lieu par les espèces qui s'échappent des objets, mais par des images concrètes. Scot lui oppose une mauvaise objection, disant qu'il en résulterait des images à l'infini, attendu que les individus sont à l'infini. Ils sont, au contraire, finis, d'abord parce que la foi chrétienne nous l'enseigne, et qu'il faut y croire, et ensuite parce qu'ils ont commencé. Jules César pense que l'ange ne connaît ni par ces moyens ni par lui, mais par ce miroir supérieur dans lequel tout vient se peindre : ils ne perçoivent pas l'état des choses concrètes, mais l'état de la vision divine, dont ils jouissent perpétuellement, dans laquelle toute chose leur est présente et dont Dieu veut qu'ils aient connaissance; car il ne partage pas également chaque chose selon la volonté de chacun, ni toute chose à tous, mais ce qu'il veut que chacun sache, quand et où il le veut. Mais, dira quelqu'un, c'est altérer la nature de l'ange. Heureuse altération! ils ne reçoivent que perfections de la part de Dieu, donc chaque vision nouvelle est une perfection : mais ici se présente une objection

rieuse; cette perfection vient-elle ajouter quelque chose à ssence des anges? Elle y ajouterait sans doute s'ils la connais- ent uniquement par son essence; car celle-ci ne peut pas re dépassée par l'intelligence, ce qui arriverait si l'ange ve- it à connaître ce qu'il ne connaissait pas. S'il arrivait à la nnaissance par l'essence, celle-ci serait égalée par l'intelli- nce, il y aurait identité entre elles, mais ce n'est que par la sion qu'a l'ange de l'essence suprême qu'il connaît; car ce le les péripatéticiens ont tant redit touchant l'entendement quis, de son union avec l'agent après l'apparition de l'espèce, la est continuellement vrai des intelligences : les théologiens mment intuitive cette contemplation. Ainsi donc cette nou- lle connaissance n'ajoute rien à l'essence, et par cette der- ère l'ange reste ce qu'il est ; mais sa ressemblance avec Dieu gmente : la capacité qui d'abord n'était occupée que par l'es- nce, se trouve occupée par la participation ultérieure de la vinité. Est-ce de la substance ou seulement un accident? i réponse est facile, car ce qui n'était pas et qui est mainte- nt n'est qu'un accident. Je réponds que les anges ne se per- ctionnent pas selon toute la perfection divine et telle qu'elle t en Dieu ; mais seulement d'après le reflet lumineux qui les lore, qui est bien une substance en soi, mais qui alors n'est l'une représentation pour l'ange; ces faits ne sont donc pour lui-ci que les accidents d'une intelligence supérieure à la ôtre. Cette connaissance nouvelle leur a manqué, mais elle ne ur manque par toujours ; c'est elle, au contraire, qui consti- e la perfectibilité du fini par l'infini : cet accident est donc i fait qui vient s'adjoindre à une nature propre à le retenir; issi l'ange n'oublie rien, parce que la vision est continuelle : ais ce point regarde les théologiens[1].

Puisque nous philosophons pour notre plaisir, demandons omment ces esprits sans cesse agités ne sont point fatigués par

[1] Il est facile de voir qu'au milieu des embarras de sa pensée Vanini s'efforce repousser la théorie de la connaissance comme l'entendait la mauvaise olastique. En appliquant à l'homme ce qu'il dit de l'ange, il aurait donné mplétement la vision en Dieu du père Malebranche.

ce mouvement continuel des cieux. Les philosophes répondent en disant que ces formes ne sont pas dans la matière ; mais cette réponse n'a pas de sens, car la forme d'un corps simple n'est pas fatiguée par la matière au point de renoncer au mouvement ou de se briser ; jamais la forme de la terre ne peut être abandonnée par la matière terrestre pour aller vers le centre ; que si le centre, dans son mouvement continuel, déviait de sa route, la terre continuerait à le suivre dans ce même mouvement. Cette opinion s'accorde avec celle du philosophe ; car, d'après son argumentation contre le vide, la matière de l'élément ne résiste pas à sa forme ; mais s'il n'y a pas résistance, il n'y a pas fatigue, celle-ci ne résultant que d'un mouvement de la forme contraire à la nature des éléments : c'est ce qu'on voit sur la terre. L'animal étant mu en différents sens par la terre qui le domine, est menacé de tomber, et pour se retenir il use ses esprits, dont l'épuisement entraîne celui de ses forces ; c'est le corps qui est fatigué et nullement l'âme.

Jérôme Cardan (liv. IV de la Subtilité) adopte l'opinion de ces philosophes, que j'ai repoussée, et il s'efforce de la défendre en disant « que l'âme n'est pas fatiguée par la volonté, parce » qu'elle n'a aucun besoin des secours du corps. » C'est une double erreur ; car la volonté se fatigue, et de plus elle a besoin du corps ; Aristote le prouve au livre III de l'Ame, au XII[e] de la Philosophie première, et aux livres VI de l'Éthique et de la Physique. Il n'y a pas de volonté sans intelligence ; car la volonté suppose le désir, lequel est impossible sans un objet connu, et la connaissance est l'œuvre de l'intelligence : celle-ci, à son tour, dépendant de la *fantaisie*[1], il résulte que la volonté se fatigue et qu'elle a besoin d'un secours étranger ; de plus, le vouloir dénote une imperfection, car il annonce un besoin ; il y a donc souffrance, et par conséquent cette puissance de l'âme que nous appelons est exposée à la fatigue ; car pour en venir à ses fins, elle se sert des esprits qui par nature

[1] Par cette expression, on entendait, dans les écoles du moyen âge, une sorte de vision, ou le sens commun, qui réunit les perceptions des sens extérieurs : c'était le premier sens de l'appréhension intérieure.

sont sujets à l'épuisement. Cela devient évident lorsque nous sommes longtemps à désirer quelque chose : il en résulte que l'esprit agité perd ses forces. Enfin, vouloir c'est en quelque sorte posséder le contraire de ce qu'on désire ; car nous sommes assaillis par une foule d'obstacles dont l'accomplissement du désir nous délivrerait ; si donc nous ne réussissons pas, tout nous fait souffrir, l'obstacle, le délai, le retard, la privation ; de même que l'objet d'une idée plus obscure fatigue notre intelligence.

Cardan explique encore autrement pourquoi les intelligences ne sont pas exposées à la fatigue : « L'esprit est moteur dans » son propre ciel, dit-il, c'est pourquoi il ne se fatigue jamais. » Puis il ajoute : « Le cœur ne se fatigue pas, parce » que l'âme est en lui ; » et il termine par ces mots dignes de l'éponge et du charbon : « L'esprit est moteur dans tout le » ciel. » Non, l'intelligence n'est pas dans la matière, ni dedans, ni dehors, ni dans le tout, ni dans la partie. Le cœur, dit-il, ne se fatigue pas ; bien au contraire, car il tremble, il a des palpitations, des mouvements fébriles ; puis il languit. Mais voici un aveu ingénu de Cardan lui-même ; il dit : « Le cœur éprouve une espèce de fatigue parce qu'il est le siége de l'âme. » Écoute, Cardan, si l'âme est dans le cœur, et la force de l'âme dans les autres parties, cette force sera un accident ou une substance ; si c'est une substance, l'âme sera également dans ces parties ; si c'est un accident, ces membres ne sont pas animés, ils n'ont pas la forme d'un être vivant, et l'unité corporelle ne sera qu'un accident. Nous parlerons du siége de l'âme dans les livres suivants, quand nous défendrons l'immortalité de l'âme contre Cardan et Galien, d'après l'opinion du sage Hippocrate, que Galien n'a pas compris, comme je le montrerai.

Quant à la question qui nous occupe maintenant, je dirai que les intelligences n'éprouvent aucune fatigue de leur mouvement, parce que (ainsi que je l'ai montré) elles ne sont mues que par l'intelligence, qu'elles n'ont d'autre but qu'elles-mêmes, et que cette intelligence n'est en d'autre ni pour d'au-

tre qu'en elles et pour elles : il n'y a ni interstice, ni intervalle. Ainsi l'être qui est en lui-même est l'image du repos, comme l'admirable mouvement du ciel, qui n'est que le mouvement des parties d'un tout qui se repose ; ce mouvement est une force si puissante que le temps est impuissant à l'affaiblir ou à l'arrêter, parce qu'il n'arrive jamais au terme vers lequel il tend. Une intelligence de cette nature sera en quelque sorte un mouvement circulaire ; en effet, elle ne commence pas, elle ne finit pas, mais elle se constitue en tournant sur elle-même. Au contraire, la tendance de la forme matérielle dans un corps simple (comme la terre) se dirige toujours hors d'elle-même, c'est-à-dire du centre. Comme un être est toujours emporté par le lieu où il n'est pas naturellement, le mouvement est en ligne droite, parce que le but est extérieur. Mais pour les intelligences qui tournent sur elles-mêmes, les termes étant infinis, le mouvement circulaire l'est également. Le corps céleste n'est donc pas tenu de résister au mouvement, puisqu'il ne sort pas du lieu où il est ; la partie de l'espace ou du lieu ne changeant pas, la notion ne change pas non plus, et il n'y a aucune fatigue.

Je soumets au jugement de l'Église romaine tout ce que je me suis efforcé de dire sur les intelligences. Au reste, je prie et je supplie les péripatéticiens qui reconnaissent les intelligences comme forces motrices des cieux, de me dire comment il peut se faire que Dieu ait besoin de ministre, lui qui est partout et qui est la cause immédiate de tout : s'il agit par lui-même, qu'a-t-il besoin des intelligences ? Ils ne se tireront pas d'embarras en disant qu'il faut un agent distinct pour chaque opération ; cela est vrai de la nature finie, mais une nature infinie est plus que suffisante pour tout gouverner. Car, de même qu'elle a créé les diverses espèces et les différentes formes sans aucun aide, de même elle doit n'avoir besoin d'aucun intermédiaire pour tout régler.

EXERCICE XXXIVe.

Opinions et raisonnements d'Alexandre, de Thémistius et de Cardan.

Le seul Averroès suffit pour faire savoir quelles furent les ɔpinions des philosophes péripatéticiens touchant la divine pro-idence; il reconnaît l'action de cette providence sur notre nonde, comme je m'en suis assuré en dix endroits de ses com-nentaires. Au commencement de sa Physique, il ne voit qu'une eule et même chose dans la forme première, le premier et le ɔut suprême; il reproduit cette opinion au livre II de la Physi-que, com. 73, au livre XII de la Métaphys. com. 8, et au livre I de la Génération, com. 51. « Aristote, dit-il, établit que les formes sont des agents, bien qu'il se sépare de Platon sur la nature de ces formes; il en diffère, en effet, sur la manière d'être et le mode d'action, et non sur leur nature simple et sur leurs actes. » Il répète encore ces paroles au livre XII de la létaphys. com. 15, 36 et 41; et dans les commentaires 51 et 52 u même ouvrage, il montre très-clairement que Dieu prend oin des choses de ce bas monde.

Cependant il est tombé dans l'erreur, parce qu'en suivant lexandre et Thémistius, il pensa que Dieu ne s'occupe que es faits généraux et qu'il néglige les individus; c'est ce qu'il it au livre XII de la Métaphys. com. 37; et au livre du Som-neil et de la Veille.

Jérôme Cardan embrasse cette opinion, livre XII de la Sub-ilité, chapitre de la Nécessité de l'homme, et il la prouve par absence de tout signe et de tout prodige à la mort des indivi-us de condition privée : à la mort des rois, on voit apparaître es comètes, donc les dieux prennent souci des rois et non des imples particuliers.

Plusieurs autres, selon Pomponat, en son livre du Destin, mbrassèrent cette opinion péripatéticienne avec empresse-nent, afin de pouvoir résoudre cette question difficile de la cer-itude et de la stabilité de la science divine. Les choses de ce nonde n'ayant ni stabilité ni certitude, étant fragiles et cor-

ruptibles, ces philosophes ont pensé qu'elles pouvaient être considérées sous le point de vue de l'universel et du particulier. Dans le premier cas, elles tombent sous la main de la Providence, parce que, en tant qu'universelles, elles ne sont ni fragiles ni variables; en effet, l'universel est éternel, en dehors du temps et de l'espace qu'il domine; ainsi donc étant invariable, il est également universel et inévitable, d'où il suit que les substances, les accidents, les causes, les êtres simples et composés, quels qu'ils soient, tombent, au point de vue universel, sous l'œil de la Providence, parce qu'ils sont inévitables. Considérées, au contraire, individuellement, ayant des conditions opposées à l'universel, elles n'attirent pas directement et primitivement l'attention de la Providence, et ne peuvent être rangées par cette providence infaillible que parmi les faits contingents.

Ainsi les péripatéticiens ne sont portés à nier la providence divine à l'égard des individus que par l'unique raison que les faits particuliers ne sont pas connus de Dieu, et qu'il n'y a pas de providence sans connaissance.

Ils prouvaient leur assertion de différentes manières.

D'abord l'intelligence humaine, placée si bas dans le rang des êtres immatériels, ne connaît pas les individualités par suite de son immatérialité; il en est de même, à bien plus forte raison, de l'intelligence divine, plus abstraite et plus éloignée de la matière.

Pour prouver l'antécédent, ils ont supposé (et à tort, comme on le verra dans le traité du Libre arbitre) que l'entendement humain procède uniformément dans tous les cas; c'est pourquoi ils furent obligés d'admettre que l'espèce individuelle communique avec les individus eux-mêmes; car autrement le tout ne pourrait pas être dans les individus : j'ai dit l'espèce individuelle parce que c'est quelque chose qui est un et individuel. En outre, Averroès, liv. VII de la Métaphys. com. 35, liv. I de la Phys. chap. 49, liv. I des Analyt. post. chap. 40, liv. II de l'Ame, chap. 60, et liv. III de l'Ame, chap. 5, texte 2, en concevant que cet entendement ne fait qu'un avec l'objet, ne pou-

vait pas le faire en même temps communicable et comprenant les individualités ; car s'il en était ainsi, il deviendrait individuel, et par conséquent incommunicable : or, dans son hypothèse, il était communicable, donc il ne pouvait connaître les êtres individuels.

Cette manière de voir plut tellement à Cardan, que dans son livre XIV de la Subtilité, au chapitre de l'Ame et de l'Intelligence, il définit celle-ci, ce qui est compris : « Ainsi quand je connais » un cheval, mon intelligence est la forme du cheval ; donc la » forme de l'intelligence est éternelle, et c'est pourquoi elle est » et subsiste quand tu lis ces mots. » Et au livre XVII : « Mon » intelligence est quelque chose de bien en moi ; ainsi celui qui » lira ces lignes dans deux mille ans verra mon intelligence et » l'acquerra ; c'est ce qui constitue non pas l'éternité, mais » la perpétuité de l'intelligence de chacun. »

Secondement, ils soutenaient encore que Dieu ne connaît pas les faits particuliers, parce que l'esprit s'avilirait par cette connaissance de ce qui est mortel, et deviendrait matériel.

Troisièmement, parce que Dieu serait changeant ; car Dieu sait maintenant que je suis assis ; après un instant je me promène, et il ne voit plus que je suis assis, parce que je ne m'asseyerai pas ; donc il saura que je suis assis et ensuite il ne le saura pas ; il y aura donc un changement en Dieu, et sa science ne sera qu'ignorance.

Quatrièmement, dans toute vraie connaissance il doit y avoir équation entre le sujet qui connaît et l'objet connu, parce que la vérité consiste dans cette équation ; mais entre Dieu et le fait humain il n'y a aucune ressemblance, donc il n'y a pas une véritable connaissance. Ils prouvent la mineure en disant que Dieu est assimilé à l'action humaine ou celle-ci à Dieu ; or, ce n'est pas Dieu qui est assimilé à nos actions, parce que c'est plutôt la créature qui doit l'être au Créateur, et l'effet à la cause, que le Créateur à la créature, et la cause à l'effet : ce n'est pas Vénus qui ressemble à son image, mais bien l'image qui ressemble à Vénus ; ce n'est pas l'image qui est cause de Vénus, c'est Vénus qui est cause de l'image ; donc si les actes

humains sont assimilés à Dieu, ils seront des actes de Dieu, et non de la volonté, ce qui n'est rien autre chose que la folie des stoïciens dans leur négation du libre arbitre.

Cinquièmement, l'infini ne peut être connu de Dieu, parce que l'infini est incompréhensible de sa nature ; or les faits particuliers sont infinis, donc Dieu ne les connaît pas.

EXERCICE XXXVe.

Que Dieu connaît les faits particuliers et qu'il s'en occupe.

Malgré toutes ces objections, j'ai dit que Dieu prend soin de tout, non-seulement au général, mais encore au particulier ; et je le prouve en démontrant précisément ce que nient les péripatéticiens, savoir, que Dieu connaît les faits particuliers : je répondrai à chacune de leurs objections.

Premièrement : Il n'est aucun lieu où Dieu ne soit pas, parce qu'il serait fini en essence et en puissance ; s'il était dans un lieu et non dans un autre, il y aurait une forme ou corps qui limiterait Dieu ; il y aurait division. Il n'est donc permis à personne de dire : Dieu n'est pas ici. Dieu est donc partout : s'il est partout, il connaît tout, à moins qu'il ne soit sourd et aveugle comme le dieu des averroïstes.

Secondement : Si Dieu ne connaît pas les êtres particuliers, il ne se connaît point parfaitement lui-même ; la conséquence est fausse, de l'aveu même des averroïstes, donc l'antécédent l'est aussi.

Je dis que la conséquence est fausse, car la notion de la cause est inséparable de celle de l'effet, ce sont deux corrélatifs ; or, Dieu est cause des êtres individuels ; donc s'il se connaît parfaitement comme cause, il connaît aussi les effets qu'il produit, même individuels. En niant cela, nos adversaires affirment que Dieu ne se connaît pas lui-même : cette conclusion étant fausse, le principe l'est également. De tous les nombreux passages qui prouvent que Dieu est la cause efficiente de tout, je ne citerai que celui-ci, du livre II de la Métaphysique, où Aristote s'exprime en termes précis : « Il est très-vrai que

» la cause de la vérité des choses est la cause de ce qui est ; » c'est pourquoi l'un des principes est proprement la cause de » tout ce qui est renfermé dans le nom et la définition. » Les paroles suivantes d'Averroès prouvent que ceci ne doit pas s'entendre uniquement des principes des sciences :« Il est évi- » dent, dit-il, que la vérité des choses ne s'entend pas seule- » ment des termes du syllogisme, mais des choses elles-mêmes. » Et pour qu'on ne puisse pas croire qu'Aristote ne parle que de la cause finale et non de la cause efficiente, Averroès ajoute que cette cause est celle des choses les plus nobles : « Car, » dit-il, tous les êtres tiennent l'existence et leur réalité de » cette seule cause. » Et il ajoute « que seule elle est l'être et » la vérité en soi, et que c'est de là que découle surtout ce qui » est la vérité et l'être. » Au livre XII de la Philosophie première, le dictateur suprême de la sagesse humaine proclame que « toute » la nature dépend de la cause première. » Ceux qui ont rejeté cette opinion, croyant qu'Aristote ne voulait parler que de la cause finale et non de la cause efficiente, n'ont pas saisi sa pensée ; car il est évident que tout ce qui est soumis à la cause finale l'est également à la cause efficiente, comme on le voit au livre II de la Physique et au livre II de l'Ame, où il est dit : Le but, est ce en vertu de quoi une chose se fait. Averroès en son livre de la Substance du monde a dit : « La fin implique né- » cessairement un agent; aussi remarquons avec soin qu'il est » impropre de dire qu'une chose dépend du but ; mais bien plu- » tôt de l'agent qui pousse au but. »

Au rapport de Simplicius, livre I de la Physique, Alexandre et Eudème crurent que Dieu n'était pas cause efficiente des choses universelles, mais seulement cause formelle et finale. Mais Simplicius, et avec lui Philopon, Ammonius et plusieurs autres philosophes illustres, ont rejeté cette opinion comme fausse et entièrement opposée à celle d'Aristote. Averroès même affirme en plusieurs endroits que les effets universels sont avec le principe suprême dans le triple rapport de la cause efficiente, formelle et finale, ainsi qu'on le voit au premier livre du Ciel, et dans le traité troisième des Destructions. Car il conçoit que le

ciel est fait par Dieu, et créé, non selon le mode de génération qui est soumise au changement et au temps, mais par une opération plus noble. C'est ainsi que Thémistius disait que tous les êtres ne sont rien autre chose que la science divine, opinion qu'adopte Averroès, livre III de l'Ame. Ammonius[1], dans son Exposition des cinq mots de Porphyre (*les prédicables*), affirme que Dieu est la cause efficiente et exemplaire de tout, comme ayant en lui les idées des choses, idées dont Ammonius démontre la réalité comme il suit : « Quand Dieu crée quelque chose, » il sait ce qu'il crée ou il ne le sait pas : s'il ne le sait pas, il » ne peut rien créer ; qui le pourrait, ne sachant pas ce qu'il » doit faire ? Si, au contraire, il sait ce qu'il fait, il en résulte » inévitablement que les idées existent en Dieu. » Nous pouvons donc conclure contre les averroïstes que Dieu, qui, de l'aveu de tous, se connaît lui-même, est, d'après ce qui précède, la cause de toute chose, et que par conséquent il connaît tout. Ce qui prouve cette conséquence, c'est qu'un agent ne peut agir qu'autant qu'il sait ce qu'il veut faire, parce que la cause et l'effet étant corrélatifs, ils ne font qu'un avec l'intelligence.

Troisièmement : Si Dieu ne connaissait pas les êtres individuels, il ne les produirait pas ; or, il les produit, donc il les connaît.

En effet, ce qui fait que Dieu est cause des choses, c'est qu'il les connaît et qu'il les veut, comme le dit Averroès, livre XII de la Métaphysique, com. 51.

La preuve de la mineure est dans la tendance de la nature à s'attacher aux individus ; mais qu'est-ce que la nature, sinon la puissance de Dieu ?

Ainsi, d'après le Philosophe, livre II de la Physique, texte 26, le soleil et l'homme engendrent l'homme individu et non l'es-

[1] Vanini veut sans doute parler d'Ammonius, fils d'Hermias d'Alexandrie, qui vivait au cinquième siècle, et à qui on attribue des commentaires sur quelques traités d'Aristote et sur le livre de l'*Interprétation*. Cet Ammonius était en effet un néoplatonicien.

pèce ; mais comment engendrent-ils l'homme, s'ils ne le connaissent pas ?

De plus, les dernières formes et les plus voisines du corps ne peuvent agir qu'avec l'aide et l'assistance des formes supérieures, de même que celles-ci sont aidées par d'autres jusqu'à la première, comme on le voit au livre XII de la Métaphysique, chapitre dernier, et au livre IV de la Paraphrase d'Averroès ; c'est pourquoi les intelligences et les actions de toutes les formes doivent être rapportées à l'intelligence première.

Quatrièmement : L'essence infinie de Dieu s'étend à tout être, non-seulement dans l'universel, mais dans l'individuel ; or, l'intelligence divine étant égale à l'essence, bien plus, comme c'est le propre de Dieu de se connaître lui-même, il connaît tout l'intelligible, non-seulement dans l'universel, mais encore dans l'individuel.

Cinquièmement : Si Dieu connaissait seulement le premier cas, la puissance de l'Esprit divin serait déterminée par l'universel ; mais d'où lui viendrait cette prérogative ? Ensuite Dieu serait ignorant à l'égard de bien des choses, savoir de tout ce qui est individuel, et les animaux connaîtraient bien des choses que Dieu ignorerait, comme le démontre Aristote, contre Empédocle, au livre I de l'Ame, texte 80.

EXERCICE XXXVI[e].

Réponse aux arguments de ses adversaires.

Pour répondre avec ordre à toutes les objections, réfutons d'abord la pensée de Cardan, qui affirmait que les dieux ne connaissent les faits particuliers que sous le point de vue de l'universel, et qu'il fallait les rapporter à ce dernier, soit comme des parties, ou des causes, par exemple, des particuliers ou des rois.

Cette opinion de l'astrologue Cardan est assurément méprisable ; car combien de fois n'a-t-il pas, d'après les astres, annoncé à de simples particuliers la fortune, les événements heureux ou malheureux, enfin le destin qui les attendait? Pensait-il

que ces esprits éternels qui dirigent et maîtrisent les astres ignorassent ce qui se rapporte aux astres?

Mais, dit Cardan, à la mort des rois il est ordinaire de voir apparaître des signes et des prodiges; des comètes se montrent dans le ciel; ainsi les dieux ne connaissent que les rois, et ne voient les simples particuliers que dans leurs rapports avec les premiers.

Je réponds en niant l'antécédent, car combien de rois sont morts de nos jours sans l'apparition d'aucune comète? Voyons, Cardan; ton opinion est que des prodiges ont paru à la mort des rois; on en voit donc à la mort de tous les rois, puisque c'est parce qu'ils sont rois que des prodiges éclatent. Mais tous les rois sont égaux en tant que rois; si le même fait n'a pas lieu également pour tous, tel roi sera pour les puissances célestes un particulier qu'elles ne connaîtront pas: ton décret l'a détrôné; cependant c'est un roi, donc ton opinion est fausse.

Mais en t'accordant l'antécédent, je pourrais encore nier la conséquence: c'est par une loi physique et non morale que des comètes apparaissent à la mort des rois: en effet, d'après ton aveu, c'est à la sécheresse, ou plutôt à l'aridité de l'air qu'on doit leur formation; or c'est dans les temps de sécheresse que meurent les princes, accablés qu'ils sont par une nourriture excitante, les soucis et les veilles; qu'il me soit permis de citer les paroles de Cardan, livre IV de la Subtilité, ch. de la Lumière. « On voit clairement qu'une comète est un » globe formé dans le ciel et qui semble éclairé par le soleil, » dont les rayons, en le traversant, prennent l'apparence d'une » barbe ou d'une queue. Si c'est là son origine, la comète » peut être formée dans le ciel: si l'on repousse cette expli- » cation, il faut dire, ce qui est plus vrai, que les astres qui oc- » cupent le ciel, quoique nombreux, ne sont pas assez pressés » pour le voiler entièrement à nos regards, quand l'air se des- » sèche et s'atténue, ou qu'il est sous l'influence d'autres » causes; car quand on aperçoit Vénus au milieu du jour, il » est assez clair qu'elle ne vient pas d'être formée de nouveau.

» Il arrive de là que quand l'air se dessèche, les mers sont agi- » tées par les tempêtes, que les vents soufflent avec violence, » et que les grands et les princes s'échauffent par des travaux, » par des veilles, par des aliments et des vins épicés, et qu'ils » meurent. De tous ces événements physiques résultent la di- » minution des eaux, la mort des poissons, la stérilité du sol, » des changements de lois, des séditions et même des boule- » versements dans l'état. Tous ces faits, comme je l'ai dit, pro- » viennent de la rareté et de la sécheresse de l'air, et les comètes » peuvent en être les signes précurseurs, mais nullement les » causes. » Apprends aussi, Cardan, qu'une comète n'est pas plus un signe de la mort des rois que des poissons. Les dieux prennent donc également soin des poissons et des rois ? car, selon toi, c'est à la mort de ces derniers qu'apparaissent de tels signes; ainsi les dieux qui connaissent les petits poissons ne connaissent pas les hommes. Ces réflexions montrent la contradiction dans laquelle tu tombes étourdiment; mais il est d'ailleurs très-faux qu'une comète soit toujours le résultat de la sécheresse, car on voit des comètes en hiver et au nord; Aristote nous apprend que dans les états d'Eucléus on vit apparaître une comète au nord et en hiver. Et Cardan lui-même, dans son ouvrage sur Ptolémée (Jugement des astres, liv. II, ch. 9, texte 54, fol. 359), Cardan dit : « Au mois de mars » 1254 on vit paraître deux comètes terribles en Écosse, » et dans son Exposition, texte 53, il assure qu'on en voit se montrer fréquemment au nord. Aussi je crois que Cardan a voulu se moquer de ses lecteurs en écrivant que les princes meurent dans les temps de sécheresse par suite de leur nourriture et de leurs fatigues. Les rameurs, les artisans et tous ces hommes qui ne se nourrissent que d'aulx, d'oignons, de pourpier, de vin, de sel et de poivre, tous ces hommes n'en meurent pas : mais écoutons son raisonnement astrologique : « La co- » mète, dit-il, texte 53, annonce la mort des princes, parce » qu'elle est produite par Mars et Mercure. »

Mais assurément ce qui provient de Mars et de Mercure n'annonce pas la mort des princes, comme tu l'avoues toi-même au

feuillet suivant, en disant « qu'il faut observer la forme, parce
» que la ressemblance avec l'épée indique la destruction des
» cités, car c'est le fait de Mars : la forme d'une colonne,
» indiquant Jupiter, pronostique la mort des rois ; ce qui est
» chevelu, multicolore, brillant, à longue queue, provient
» de Mercure et annonce les vents, les séditions et les héré-
» sies. Ce qui vient de Saturne étant noir, à courte queue,
» sans chevelure, annonce la stérilité, les guerres conti-
» nuelles, la lèpre et d'autres fléaux semblables : enfin ce qui
» est brillant, de forme presque humaine, blond, à courte
» queue et à peine visible, provient de Vénus et présage après
» de longues discordes la félicité des princes. » Passons ces inepties à Cardan, qui dispute avec tant de savoir sur le lieu et sur la substance des comètes, et réfutons ceux des autres qui nient l'action de la Providence sur les faits particuliers, en comparant la contingence de ces faits à la certitude divine; car la contingence n'est pas pour l'universel, mais seulement pour le particulier. Mais au contraire, comme l'universel ne reste pas dans le particulier, si ce n'est avec ce dernier caractère (Métaphys. liv VII, com. 51), il n'y aura dans l'universel aucune fatalité inévitable qui ne soit également dans les individus, car autrement l'universel ne dépendrait pas du particulier selon les conditions réelles.

Venons-en maintenant à la réfutation d'Averroès.

Sa première raison est que notre intelligence ne connaissant pas le particulier, l'intelligence divine ne le connaît pas non plus. Je nie l'antécédent, car Dieu est réellement un individu, et il est connu; la matière première est individuelle, et elle est connue. En outre, l'intelligence ne pourrait pas dire : Jules César est un homme.

Mais, direz-vous, l'individu ne diffère de l'espèce que par le mode. Écoutez : Le Jules César qui écrit maintenant cela est distinct de la nature de l'homme universel, car ce Jules César n'est pas la nature universelle de l'homme; ainsi, il diffère d'un côté de Titius, de l'autre du cheval et de tel cheval, il faut donc que Jules César soit connu par l'indivi-

dualité qui le distingue de l'universel; donc l'individuel doit être connu. Autrement cette proposition : Jules César est un homme, serait à moitié cogitative et à moitié intellective. Mais l'intelligence dit que l'individuel n'est pas universel ; l'intelligence dit encore que la matière première est quelque chose de particulier, divisible, et dont les parties reçoivent des formes particulières. Quand nous discutons sur les principes de la nature individuelle, les objets particuliers dont nous connaissons les principes nous seraient-ils inconnus ? On dira : le principe de la division est quelque chose d'universel; je l'admets, mais je dis que la nature du particulier a deux termes absolus; sa cause et sa substance. Si l'intelligence connaît la cause, elle connaîtra, pour ainsi dire, son mode d'action, le fait lui-même, puisque cause et effet sont deux termes corrélatifs. D'ailleurs, avant que l'universel soit constitué par l'intelligence, n'est-il pas individuel[1] ? Oui, sans doute, car l'intelligence fait abstraction de ce que les Grecs appelaient les circonstances de temps, de lieu et des autres différences. Si donc l'intellect actif produit les universaux, il connaît nécessairement les individus dont il tire le caractère des premières, ou dont la nature se montre sans aucun entourage ; mais l'intelligence ne devient pas pour cela universelle, parce qu'elle est individuelle par essence, et que bien que l'espèce soit universelle, cependant elle se présente sous le mode de l'unité qui entre dans tel ou tel individu ; car, dit le Philosophe, deux choses contradictoires ne peuvent pas être d'accord[2] dans l'intelligence, parce que la nature de l'espèce reçue est bien différente de l'objet lui-même : la notion de froid n'est pas le froid ; on n'est pas dépravé pour avoir l'idée de la dépravation. Averroès ne pourrait pas énoncer l'opinion qu'il énonce, qui est que l'intelligence ne connaît pas le particulier : comment sait-il cela, si ce n'est parce qu'il

[1] Vanini semble ici adopter l'opinion de ceux qui ne regardaient les universaux que comme des conceptions de l'esprit.

[2] Le texte dit : συνᾳδόντα.

a une notion du particulier ? Il ne peut pas nous parler au nom de son entendement cogitatif, puisqu'il est universel[1]. De même je dirai que Jules César n'est pas un prédicable (un universel), car mon intelligence ne connaît pas l'universel, ainsi mon intelligence ne sait pas ce que c'est que César ; quelle puissance de l'âme d'Averroès arrangera cela ?

Averroès veut encore que l'intelligence se confonde avec l'objet connu, mais il est plusieurs raisons qui repoussent cette opinion.

I. La manière de connaître est différente des propositions elles-mêmes, puisqu'elle est dans la première espèce de la qualité ; l'effet diffère de l'espèce, comme résultant de la cause efficiente, et ne se confond pas avec l'espèce, qui est la ressemblance : encore moins l'intelligence se confond-elle avec cette image.

II. Dis-moi, Averroès, l'orbe de la lune est-il individuel ? Oui, sans doute. L'intelligence connaît-elle, oui ou non, ce ciel de la lune qu'elle met en mouvement ? Si elle ne le connaît pas, elle sera comme la bête de somme attachée à une meule mobile, et dont on enveloppe la tête, parce qu'elle refuserait de marcher en tournant, alors elle tourne la meule sans le savoir ; si au contraire l'intelligence connaît le ciel qu'elle met en mouvement, d'après toi-même, elle sera mue et non motrice, puisqu'elle se transforme en la chose connue, savoir l'orbe de la lune.

III. Dans la paraphrase IV de la Métaphysique, tu dis : « Les » intelligences séparées non-seulement sont les moteurs, mais » en quelque sorte les agents des corps célestes. » Dans ce dernier cas elles connaissent les corps célestes, car elles agissent par intelligence et volonté ; donc, d'après toi, elles ne donnent pas le mouvement, elles le reçoivent.

IV. Si l'objet connu est le même que le sujet connaissant,

[1] Pour entendre toute cette réfutation d'Averroès, il faut se rappeler qu'il avait adopté et propagé l'opinion de l'unité de l'entendement de tous les hommes.

Averroès était donc brûlé quand il comprenait une brûlure : qu'au septième livre de sa Métaphysique, Aristote nie que les raisons des oppositions soient opposées dans l'intelligence, elles le sont dans la nature, donc elles ne se confondent pas. Averroès dit bien que l'agent et l'acte ne font qu'un, mais l'action d'Averroès défendant cette opinion est une insigne folie, car c'est dire que la gravure sur un diamant et l'impression sur la cire ne font qu'un ; donc Averroès ne serait alors qu'un insensé !

V. Il est temps de montrer et de produire au grand jour la versatilité d'Averroès : au livre III de l'Ame, texte 18, il affirme que l'intelligence s'identifie avec l'objet, non pas simplement, mais par une sorte de ressemblance et d'impression, car s'ils se confondaient complétement, l'homme deviendrait une pierre, parce que l'image de la pierre deviendrait l'intelligence de l'homme. Pourquoi donc ? Un miroir devient multiple et représente une foule d'objets divers, bien qu'il soit un ; de même l'intelligence reçoit les images de différents objets, sans devenir individuelle, car la ressemblance ne donne pas l'identité : c'est ainsi que le raisonnement d'Averroès pèche par sa base.

Tournons-nous maintenant vers Cardan, qui dit que l'intelligence est l'objet lui-même; ainsi quand je perçois un cheval, mon intelligence prend la forme d'un cheval, soit; l'intelligence est une forme de cheval, donc Cardan est un cheval, car il convient que cette intelligence est une partie de son âme ; donc une partie de ton âme est ton cheval, en sorte que si ton intelligence est la forme d'un cheval, ton cheval te connaîtra.

Écoutons ses raisons : « L'intelligence est une forme générale. » Dis-nous, si tu le peux, comment elle est une forme générale, si ce n'est rien. En effet, en prenant toutes les formes, elle n'en a aucune ; que si c'est une forme générale, comment peut-elle en recevoir d'autres? Ce n'est pas une forme, et elle ne peut pas le devenir. Seconde raison : « L'intelligence est comme la matière première. » Sans doute l'intelligence est tout, non formellement, mais subjectivement

comme la matière première, qui n'est pas l'essence du cheval sous la forme du cheval, mais qui reste ce qu'elle était, une certaine substance dont l'adjonction à la forme produit l'être. Mais il y a autre chose dans l'acte de l'intelligence. Celle-ci en effet n'est pas une puissance pure, comme la matière première, qui produit l'être par son hymen avec la forme ; mais elle est notre forme substantielle, séparable, incorruptible, éternelle, de laquelle, comme d'un sujet essentiellement parfait et de l'espèce qu'elle reçoit, se forme l'entendement, qui reste toujours lui, si ce n'est que Jules César en s'instruisant devient différent de lui-même par suite de notions accidentelles. Car si l'intelligence est la forme de l'homme (et il faut en convenir), et si par la notion qu'elle a d'un cheval elle devenait cheval, il en serait de même pour l'homme ; or l'intelligence contient l'image, mais elle n'est pas l'image elle-même. Je croyais d'abord que Cardan voulait dire que l'intelligence était comme colorée par la forme du cheval, mais il entend bien parler de l'entité réelle, car à la fin du livre XIV il dit : « L'in-
» telligence est entièrement séparée du corps, car elle est la
» pensée que j'écris maintenant et qu'on lira ; quand je m'oc-
» cupe de matières médicales, elle est la médecine ; quand j'é-
» crivais sur les nombres, elle était un nombre : en sorte qu'il
» doit arriver, ainsi qu'à ceux qui ont écrit différentes choses,
» qu'en me relisant, je me paraisse avoir été différent de ce
» que je suis alors. » Voyez comme il parle avec vérité du changement de la substance, et aussi de la différence et de l'identité.

Troisième raison : « En quoi ces pensées écrites diffèrent-elles de mon intelligence? » En un point très-important ; cet écrit est un fait individuel, et notre intelligence est une forme générale.

Quatrième raison : « Celui qui lira ces pensées après deux
» mille ans, verra mon intelligence et se l'appropriera ; c'est là
» ce qui constitue pour chacun, non l'éternité, mais la perpé-
» tuité de l'intelligence. » Quel poison, quel dogme pernicieux tu jettes à la foule ignorante ! Ainsi l'intelligence n'est pas une

substance mais un accident; tu ne la regardes pas comme éternelle par la durée incessante, mais perpétuelle par l'acte continu des intelligences. Selon toi, c'est une essence corruptible, que des accidents peuvent continuer en se succédant.

Tant s'en faut, Cardan, que je m'assimile ton intelligence en lisant tes écrits, que je dirai de toi ce qu'Erasme disait de Luther : Que Dieu m'accorde une autre intelligence que la tienne.

Je ne répondrai pas à la seconde objection d'Averroès, que la connaissance de l'individuel avilirait Dieu, car ce n'est pas un objet de connaissance qui peut le modifier, mais en se connaissant lui-même il connaît tout, parce qu'il est tout. Averroès ajoute que la notion de la matière le rendrait matériel. J'ai honte de réfuter tant de fois une pareille folie. Parce que la sottise niera que Dieu soit l'auteur de la matière première, fera-t-elle que Dieu ne la connaisse pas? Elle n'est pas sa propre cause, non plus que l'Être suprême : on a même rêvé l'éternité du monde; mais qui peut nier que de tous les êtres, il n'y en ait qu'un qui soit l'être efficient.

Il faut donc dire pour l'instruction des averroïstes, si toutefois ils veulent sortir de l'erreur, que quand les intelligences divines conçoivent cette matière, elles ne deviennent pas matérielles, mais qu'elles se confondent avec la matière intelligible, qui est une espèce en elles, qui ne découle pas de cette matière première, mais qui coexiste dans la cognition avec la substance immatérielle. En effet, la science des êtres supérieurs ne dépend pas des objets inférieurs, elle existe en soi, car cette science a pour objet le sujet se connaissant lui-même.

La troisième objection d'Averroès est que si Dieu connaissait l'individuel, il serait soumis au changement, ce qui est impossible; donc il ne connaît pas l'individuel.

Je réponds en niant la conséquence; car Dieu sait que maintenant je suis assis; si tout-à-l'heure je me promène, il ne saura pas que je suis assis, puisqu'il n'en sera rien; donc il sait d'une part et il ne sait pas de l'autre; il change et passe du savoir à l'ignorance.

Les scolastiques répondront que le changement a lieu dans l'objet et non en Dieu, c'est pourquoi on dira vrai ou faux, selon que le fait sera ou ne sera pas.

C'est là une réponse assez frivole ; car lorsque le fait change, la croyance change aussi ; quant à la perception, bien que prise absolument, elle reste ce qu'elle est, car, vraie d'abord, elle devient fausse, parce que si le fait variant, la connaissance divine reste absolue et intime, elle passe cependant de la vérité à l'erreur ou du faux au vrai ; ainsi il y aura en Dieu ou une erreur, ou un changement d'opinion. Si par exemple un tel est assis, que je le sache, et qu'il se lève ensuite, ou je conserverai ma première croyance, et alors elle commencera à devenir fausse ; ou ma croyance ne restera pas la même, et alors il y aura changement ; il suit de là que si Dieu connaît les faits particuliers qui sont changeants, il est exposé à l'erreur ou au changement.

Je réponds qu'il n'est soumis ni à l'une ni à l'autre ; car si quand un tel est assis je le sais, et qu'ensuite je le voie se lever, je ne suis nullement dans l'erreur : de même quand Dieu voit le moment où une chose est et celui où elle n'est pas, Dieu ne peut se tromper, parce que le fait ne peut changer que Dieu n'en connaisse tous les changements. Mais on insiste en disant que bien que je ne sois pas trompé en voyant un tel assis et ensuite levé, cependant ma croyance vient à changer, parce que je n'affirme plus un fait qui a cessé, et que par conséquent il en doit être de même en Dieu, qui ne se trompe jamais.

Je nie la parité, car moi je suis soumis au temps ; je ne suis pas à la fois dans le passé, le présent et l'avenir, en sorte que je vois autrement dans le présent que dans l'avenir, et que l'adhésion et la croyance varient comme le temps qui me contient. Dieu au contraire voit tout présent dans son éternité, c'est pourquoi le passé est encore le présent pour lui, comme le dit saint Augustin, Cité de Dieu, chap. 12 ; et Aristote me paraît être du même avis dans son traité de la Bonne fortune ; il suit que la pensée divine ne varie pas, parce qu'il n'y a

pour lui que l'éternité toujours présente, comme le dit encore Boëce.

Averroès dit encore qu'entre Dieu et les actions humaines il n'y a aucune assimilation possible, et que, par conséquent, il n'y a de sa part aucune connaissance particulière.

L'antécédent est faux, car l'action de connaître n'implique pas la bassesse et la difformité ; il y a donc assimilation avec Dieu parce qu'il est cause efficiente, principale, finale et exemplaire : d'ailleurs l'acte résulte de la volonté comme instrument, et s'il est honteux, il ne se rapporte pas à Dieu, parce qu'il n'est cause que par accident et en tant qu'il permet le fait, mais l'effet ne peut pas lui être imputé.

Dira-t-on que l'immoralité d'un acte s'opposant à son assimilation avec Dieu, elle s'oppose aussi à la connaissance, attendu qu'il y a toujours assimilation entre le sujet et l'objet de la connaissance.

Je nie la conséquence, en effet ; entre le sujet et l'objet il y a une assimilation par rapport au positif, oui ; mais par rapport au privatif, non ; car les privatifs (tel est le fait de la laideur morale d'un acte, puisqu'il consiste dans la privation de la beauté), les privatifs ne sont pas connus par une ressemblance entre la privation et le sujet, parce qu'il n'y en a aucune, mais par leurs modes opposés, attendu que le bien en se connaissant connaît aussi son opposé.

Enfin, Dieu ne peut pas connaître l'infini, dit-on ; or les faits individuels sont infinis, donc il ne les connaît pas.

Je repousse la majeure, car si mon intelligence finie peut connaître le fini, pourquoi l'intelligence divine ne connaîtrait-elle pas l'infini ? Successivement, oui, disent les scolastiques, mais intuitivement, non ; et c'est de cette première manière seulement que Dieu connaît l'infini. C'est une distinction ridicule et qui implique contradiction, car comment l'infini peut-il être infini par succession, quand la succession n'est rien autre que le fini ?

Je repousse également la mineure, car, selon nos théolo-

giens, les faits particuliers ne sont pas infinis, ils auront un fin de même qu'ils ont eu un commencement.

On peut encore inférer d'Aristote (Phys. liv. III), qu l'infini dans les choses naturelles n'est pas en acte, mais seu lement en puissance, et notre intelligence finie comprend ce infini, car il peut multiplier des nombres à l'infini, comme l dit encore saint Thomas.

EXERCICE XXXVIIe.

Raisons d'Averroès pour démontrer que la providence divine ne s'occupe pa des monstres.

Averroès citant Alexandre, au livre Ier du Destin, affirme que les monstres ne sont pas sous l'action de la providence divine, car au XIIe livre de sa Métaphysique, il dit : « La vérité » est qu'il y a une providence, mais qu'elle ne tombe pas sur » certains êtres, qui prouvent l'imperfection de la matière, » mais non la faiblesse de l'agent. » Il raisonne de la manière suivante :

Premièrement : Un monstre est une imperfection, donc il est en dehors de la providence divine, qui fait tout avec perfection.

Secondement : Les monstres proviennent de l'imperfection de la matière, donc ils ne sont pas sous le doigt de la Providence ; en effet, résultant de la fatalité, ils n'ont rien de commun avec la Providence. (Arist. *Ethiq.* liv. VI, chap. 5.)

Troisièmement : Il appartient à la providence de disposer tout pour une fin, comme le dit Aristote, au même traité, chap. 12. Or, les monstres ne sont ordonnés pour aucune fin, donc Dieu ne les a pas prévus.

Avant de réfuter toutes ces raisons, il sera bon de nous occuper des causes et de l'origine des monstres.

EXERCICE XXXVIII[e].

Exposé et réfutation des opinions des péripatéliciens sur les monstres.

Aristote a émis deux avis sur les monstres : le premier, qu'ils sont des erreurs de la nature dite matérielle ; l'autre, qu'ils sont des écarts ou des prévarications de la nature.

Il expose le premier en ces termes (Phys. liv. II, texte 81) : « La nature est à la fois matière et forme; l'une est la fin, l'autre le moyen, et les monstres sont imputables à celle qui a le pouvoir d'agir. » Le même dit encore au livre IV : « Il est manifeste que la cause des accidents de cette nature (des monstres) se trouve dans la matière. » Voici son raisonnement : « S'il y a dans l'œuf deux germes séparés, il en résulte deux petits distincts et sans parties inutiles ; mais si les deux germes sont joints sans que rien ne vienne les séparer, il en résulte un monstre n'ayant qu'une tête, un tronc, quatre cuisses et autant de bras et de jambes, parce que les parties supérieures sont formées d'albumine, qui est le jaune d'œuf, et leur nourriture; que les parties postérieures ne sont formées qu'ensuite. »

Cette opinion d'Aristote sur les monstres me paraît étrange et monstrueuse, car dans l'ouvrage cité, chap. 4, il dit que tout ce qui viole la nature en plus ou en moins est monstrueux; or, son opinion est incomplète, donc elle est monstrueuse. En effet, il a dit sans restriction que les monstres proviennent d'un manque de matière, et il avance en même temps qu'il y a deux espèces de monstres; la première, quand un être est formé de membres d'animaux différents, comme un veau qui aurait la tête d'un enfant, une brebis celle d'un bœuf; l'autre, quand il y a plus de membres qu'il n'en faut, comme plusieurs têtes; je conviens que pour cette dernière il peut y avoir défaut de matière, mais nullement pour l'autre, car comment du germe d'un taureau peut-il naître un veau avec une tête d'homme ? D'après Aristote, le même engendre le même.

La démonstration est également monstrueuse, car elle cloche en plusieurs points : il enseigne que deux germes séparé par des membranes donnent naissance à deux petits distincts et que si les deux germes se tiennent sans être séparés, il produisent des monstres ; avec un seul blanc d'œuf il y a deu: germes, deux petits jumeaux, donc le petit semble proveni du germe et non du blanc, comme tu l'avances. Si les deu: germes sont confondus, comment la puissance formatric pourrait-elle séparer les ailes des cuisses ? si le petit naît d'ur seul blanc, comment peut-il donner naissance à deux jumeaux ? si le petit ne vient pas du germe, mais du blanc, les jumeau seront séparés, comme ce fœtus de quatre petits que plusieur ont vu, non par autant de loges de la matrice, qui n'en a qu'une, mais par l'économie de cette puissance, qui est certainement quelque chose de divin dans la semence.

De plus, si le poussin provient de l'albumine et non du jaune, celui-ci est moins noble que l'autre ; si le jaune n'est qu'une nourriture, pourquoi occupe-t-il le lieu le plus noble ? pourquoi le blanc n'est-il qu'une sorte de rempart et d'enveloppe ? Aristote s'est trompé, ainsi qu'Hippocrate, Cardan et d'autres philosophes, car le poussin ne provient ni du blanc ni du jaune, mais du sperme du coq ; mais comment entre-t-il dans la substance de l'œuf, c'est ce que j'ai dit dans mes Commentaires sur la Physique.

Aristote affirme en second lieu que les monstres naissent contre l'intention de la nature, disant : « Un monstre est un » être contre nature. » Cependant il mitige cette dure sentence par ces mots : « Ce qui est toujours et nécessairement » ne se produit pas malgré elle. »

L'impertinence des péripatéticiens va si loin, qu'ils osent dire que la femme est un monstre de la nature, que celle-ci n'a pas pour but réel de produire la femelle, qu'ils appellent un *animal accidentel*[1]. Aristote est de cet avis, lui

[1] C'est ainsi que j'ai rendu ces deux mots du texte : *animal occasionatum*. Cet étrange paradoxe, avancé par Aristote, résista pendant longtemps aux plus

qui après avoir dit, livre IV de la Génération, que les monstres sont des écarts et des prévarications de la nature, ajoute que la femme n'est qu'un accessoire. Vives, tout zélé péripatéticien qu'il était, écrivait : « La femme est un mâle » imparfait, elle semble plus froide et née d'une nature im- » parfaite. » Il avait pris cette pensée dans Aristote, qui dit, livre II de la Génération de l'âme, chap. 3 : « La femme est » une sorte de mâle imparfait. » Et livre IV, chap. 6 : « Les » femmes sont de leur nature plus débiles et plus froides ; le » sexe féminin est un vice de la nature, et doit être regardé » comme une imperfection. »

La barbarie de ce langage suffirait pour démontrer l'erreur de nos philosophes ; *animal occasionatum* est une locution barbare, et ne peut vouloir dire qu'un animal privé d'une perfection qui n'est chez lui qu'ébauchée.

Mais laissons les mots et appelons-en au raisonnement. Si les animaux plus parfaits ne tirent leur origine que du mâle et de la femelle, tous deux sont également nécessaires dans leur genre, tous deux le sont l'un pour l'autre et pour la perpétuation des espèces : celle-ci est le principal but de la nature, et par suite elle a besoin du sexe féminin, sans lequel cette perpétuation serait impossible. Le sexe féminin est d'ailleurs une certaine perfection pour l'espèce, parce que le sexe ne se distingue que dans les espèces parfaites. En outre, d'après Aristote (Phys. liv. II), la femme fournit le lieu et la matière, ce n'est donc pas un être accessoire dans l'œuvre le plus important, mais bien un être nécessaire. Cependant Vives, appuyé sur l'autorité d'Aristote, n'en parle que plus stupidement ; il ne niera pas que dans telle femme il y ait plus de feu que dans tel homme, donc il ne connaît pas son origine, car il est bien étonnant que le froid

hautes inspirations du christianisme. Saint Thomas lui-même l'avait adopté, en essayant toutefois d'en sauver le ridicule par une distinction puérile entre la nature particulière et la nature générale. Lysérus rapporte dans sa *Polygamia triumphatrix*, qu'on mit en question dans un concile si la femme était une créature humaine, et qu'on n'adopta l'affirmative qu'après un long examen. Ce fut (sauf erreur), au concile de Mâcon, que fut agitée cette grave question.

donne naissance aux mamelles et à la matrice. C'est le froi
qui arrête le développement et c'est la chaleur qui le facilite
or, les mamelles et la matrice qui sont chez la femme ne son
pas chez l'homme, ces parties prouvent donc non le manqu
mais l'abondance de la matière, jointe à la force de la chaleur
qui est la condition de toute formation : et véritablement, l
matrice est la partie la plus noble et comme une retraite divin
où sont déposés, au besoin, les trésors de la nature, et qui à
juste titre mériterait d'être considérée comme un autre animal.

EXERCICE XXXIX[e].

Exposition et réfutation de l'opinion de Cardan.

Jérôme Cardan, homme qu'on ne peut jamais assez louer, énonce deux opinions touchant les monstres : la première est qu'ils sont le résultat d'une erreur et d'une imperfection de la nature ; la seconde est que cette imperfection de la nature ne provient pas de la grossièreté de la matière, comme le pense Aristote, mais de ce que la nature inférieure est privée de l'âme du ciel par suite de nos crimes. Il défend comme il suit sa première opinion, au livre XII de la Subtilité, chapitre de la nature humaine, fol. 583 : « Nous avons coutume de re-
» garder comme étant mutilés les aveugles, les sourds, les
» boiteux, ceux qui louchent ou qui ont six doigts, et ces
» monstres qui ont des mœurs dépravées. Les astronomes jus-
» tifient très-facilement le fait, en rapportant ces infortunes à
» la foule de crimes qui dominent au moment de la naissance.
» Pour moi, je dirai que la nature, qui s'est trompée dans des
» choses plus faciles, a bien pu s'égarer dans de plus diffi-
» ciles : ainsi, comme tous ceux qui sont viciés sont mé-
» chants, de même parmi ceux qui sont sans reproche quant
» au corps, il y en a qui ne sont pas de mœurs pures, car
» l'âme exige plus d'efforts que le corps pour être exempte de
» vices. Les bossus sont les plus vicieux de tous, parce que
» l'erreur de la nature enveloppe le cœur, principe de tout le
» corps ; ensuite viennent les aveugles et ceux qui louchent,

» parce que la nature a péché près du cerveau; puis les » muets et les sourds, attaqués dans la partie la moins noble » du cerveau; après eux les boiteux, et ceux qui sont lésés » dans un grand membre; enfin ceux qui ont six doigts, et » ceux dont les doigts sont réunis; car la nature s'est trompée » dans les parties les moins nécessaires. »

Tu appelles mutilés les aveugles et les boiteux : les anciens ont nommé mutilés ceux qui étaient frustrés par la nature de quelque partie, en prenant pour types les muets : en effet, la parole est pour l'homme ce qu'il y a de plus noble et de plus utile; or, en écrivant sur la subtilité, tu aurais dû en mettre un peu plus dans ton langage. Je dirai donc avec plus de pénétration, qu'il n'y a pas d'être mutilé dans la nature. Si, parce que la limace rampe, l'huître est mutilée, comparez la limace à la taupe, la taupe au chien, le chien à l'homme, l'homme lui-même à un démon, et chacun sera mutilé; il en sera de même des démons comparés à des esprits supérieurs. Tous les êtres, tous, ceux-ci et d'autres, rassemblés et réunis pour n'en faire qu'un seul et comparés à Dieu, seront non-seulement mutilés, mais ils ne seront rien, et, si l'on peut le dire, moins que rien; ainsi de tous les êtres créés aucun ne sera mutilé, ou ils le seront tous.

Tu dis ensuite que les mutilés sont tous malfaisants : n'as-tu jamais songé à quel danger t'expose cette proposition ainsi universalisée? La moindre objection tirée des topiques suffirait pour te renverser. Qu'un homme mutilé et en même temps pieux en appelle de ton tribunal à celui de la nature; celle-ci rendra un autre jugement d'après le code de la sagesse, dans lequel il est écrit : Le corps est au service de l'âme et non l'âme au service du corps; celui-ci est pour l'âme et par l'âme, qui ne partage pas ses infirmités. L'âme domine le corps et n'est pas réduite par lui en servitude, et j'ai prouvé dans mon traité Physico-magique que les formes naturelles et encore bien moins de plus nobles ne dépendent pas de la matière. La plus noble entre toutes, l'âme, recevra à la vérité les premières impressions des espèces, mais par la puissance de la raison, qui

ne dépend pas de la matière, elle les corrigera si elles offrent quelque anomalie dans des membres difformes. Celui-là rencontre fort mal qui s'imagine que le corps bossu de Nonnius renferme une âme bossue. Que si Nonnius est un méchant homme, Henricus Sylvius était fort droit, et cependant il était le plus méchant des hommes, lui dont Carpocrate aurait écrit que son âme n'était pas une autre prison que son corps[1]. Quand les méchants engendrent des enfants bien conformés, la nature ne dévie pas. Les mutilés sont jugés vicieux par tout le monde; mais comme les mutilés sont le plus petit nombre et que les méchants forment la majorité parmi les hommes, il ne faut pas s'étonner s'il s'y trouve quelques manchots et quelques bossus; on les remarque plus parce que leurs infirmités les rendent plus remarquables. Dans le genre humain, on rencontre, hélas! bien peu d'âmes honnêtes et vertueuses, mais il y a encore moins de bossus, de boiteux et d'hommes qui louchent.

Cardan soutient encore la même erreur dans ses Astronomiques. Car dans son commentaire sur Ptolémée, Jug. des astres, livre IX, texte 74, il dit: « La Lune dans les nœuds et dans » le ventre du Dragon annonce des bossus, des boiteux, en un » mot des infirmités corporelles, mais en même temps des es- » prits vifs et subtils; aussi remarque-t-on que les bossus, les » boiteux et ceux qui louchent, sont prompts et trompeurs, » surtout quand le signe de la Lune se joint aux maléfices; et » le proverbe dit avec raison: Méfie-toi de ceux qui portent » des signes. »

Cependant Cardan est excusable, car il raisonnait d'après lui-même; il dit en effet dans son horoscope: « Étant né de » parents âgés, je vins au monde laid et faible. Ma mère avait » trente-sept ans et mon père cinquante-six; pour cette rai- » son, et parce que le nœud était ascendant, je marchais dif- » ficilement, j'avais le col de travers comme les vieillards;

[1] Ce Sylvius était un alchimiste qui fut mis à mort pour ses crimes à l'époque où Vanini était en France. Il avait écrit sur la pierre philosophale un traité d'après lequel Richelieu fit faire des expériences dans sa maison de Ruel

Saturne rétrograde et regardant Mercure dans le Triangle, m'avait rendu bègue. Mon œil gauche pleure toujours, et j'entends à peine de l'oreille du même côté. » En avouant u'il est mutilé et défectueux dans plusieurs parties du corps, il éclare en même temps qu'il est né l'homme de tous les vices : de toutes les scélératesses : je l'accorderai sans peine; mais e qu'on ne peut admettre, ce qui est intolérable, c'est qu'il 'hésite pas à parler avec cette impudence des erreurs de la ature. Aristote, le plus grand des philosophes, dit que *la na- ıre ne fait rien en vain;* aussi le tort de Cardan est d'autant us grand, qu'il avance que la nature s'est trompée dans les ıoses les plus faciles. Où trouver quelqu'un assez dénué de ns pour affirmer cela? Mais il est encore moins convenable : moins raisonnable de le dire des choses plus difficiles, car ı'y a-t-il de difficile pour la nature, cette architecte des ›hères merveilleuses des cieux, comme le dit Aristote, li- 'e II du Ciel, texte 50.

Il développe en ces termes son autre conclusion, au livre IV : la Variété des choses, chap. 68 : « Les philosophes avouent qu'un monstre provient de l'imperfection de la matière et d'une erreur de la nature : je dis, au contraire, que c'est le résultat, non de la grossièreté de la masse matérielle, mais d'un mouvement désordonné et contrarié par des causes ennemies; car un obstacle seul ne fait pas le monstre, mais arrête le développement naturel, d'où résulte l'avortement; parce que les mouvements dérangent le fœtus. Il semble que la cause soit quelque dieu, c'est-à-dire l'âme du ciel, de beaucoup supérieur à un esprit, qu'il surpasse en puissance, et qui est l'arbitre de ce qu'il y a de plus grand. Et comme les obstacles vont des petites choses aux plus petites, comme dans un jaune d'œuf; ainsi elles vont des médiocres aux médiocres, comme dans une ville. Ces obstacles viennent surtout des dieux, non qu'ils leur soient opposés (ce qui est impossible), mais parce qu'ils opèrent contrairement à l'ordre; et comme les êtres inférieurs ne reçoivent pas complétement cette force de la divinité, qui leur arrive par de

» nombreux degrés à partir de l'être le plus élevé, et que c'e
» par elle qu'ils sont conservés, il en résulte de grands vices
» car la diminution du souffle divin engendre de grands dom
» mages, et la nature inférieure ainsi sevrée est exposée a
» mal. » Dans le même livre, il dit encore : « Les fruits mon
» trueux annoncent des maux, comme une urine chargée da
» les maladies ; car ils prouvent que la nature était occupé
» ailleurs et hors de la règle : c'est pourquoi elle ne peut err
» dans une œuvre si importante qu'en s'oubliant. »

Cardan se trompe quand il dit qu'un être monstrueux n vient pas d'un obstacle de la matière ; car, selon lui-même, a livre de la Subtilité, chapitre de la Nature de l'homme, il avou que la cécité est une monstruosité qui résulte de l'imperfec tion de la matière, car il dit : « Parmi les oiseaux, beaucou » naissent aveugles, comme des corneilles, des passereaux, de » colombes, etc. Cela vient du trop peu de germe dans l'œu » ou du caractère aqueux et débile de la substance, qui ne peu » pas nourrir plus longtemps les petits, lesquels sont forcés » quoique imparfaits, de chercher une issue. » Cardan s'appui en outre sur ce dire d'Aristote, que si deux germes au lieu d'êtr distincts sont unis, il en résulte un monstre : il parle contr lui, puisque d'un côté il nie que l'imperfection de la matièr puisse donner naissance à un monstre, et que d'un autre côt il l'accorde. Une autre rêverie, c'est d'assigner comme caus des monstres le défaut de souffle de l'âme céleste dans la na ture inférieure ; car l'excès ou le défaut constitue également u monstre, comme le dit Aristote, livre IV de la Génération, e Cardan lui-même, livre XII de la Subtilité, où il appelle mons tres ceux qui ont six doigts : un membre de plus prouve u surcroît de forces et un défaut dans la nature inférieure.

La dernière raison est la plus ridicule (les vieilles femme seules pourraient l'adopter). Il veut que les grands crime produisent des monstres, tandis que partout les grands crime sont très-communs et les monstres assez rares. Quoi donc? n voit-on pas des hommes souillés d'infamies, chargés de crimes énervés par l'adultère ? et cependant nous sommes loin de voi

autant de monstres. Il y a mieux, c'est qu'on voit souvent des enfants produits de l'adultère et de l'inceste surpasser les autres par leur beauté. Cardan lui-même a expliqué ce fait au livre XII de la Subtilité, chap. de la nature humaine. Mon traité Physico-magique en donne aussi trois raisons fort différentes de la sienne, au moins suivant mon faible jugement. Mais quel oubli! Le Christ notre Seigneur semble avoir voulu répondre d'avance à l'ignorance de Cardan, lorsque ses disciples lui demandant : « Qui a péché pour que celui-ci naquît aveugle? » Il répondit : « Ni lui ni ses parents. »

EXERCICE XLe.

Opinion de l'auteur sur les monstres.

Je dis en premier lieu qu'un animal monstrueux est celui à qui il manque quelque partie normale, comme l'aveugle, le muet, le boiteux, etc., ou qui a quelque partie de trop, comme un homme avec six doigts ou une bosse, ou qui défectueux dans une partie du corps, a plus qu'il ne faut dans une autre, comme celui qui avec quatre jambes n'a pas d'oreilles, ou celui qui n'a que le nombre des parties qu'il doit avoir, mais en qui ces parties sont étrangères l'une à l'autre, tel un homme à tête de taureau, ou enfin un animal provenant d'une espèce différente, comme si une femme engendrait un éléphant, fait qui arriva, comme le rapporte l'Histoire naturelle de Pline, livre VII, chap. 3.

En second lieu, je dis que toutes ces monstruosités doivent être rapportées à six causes :

La première est un désir anormal et déréglé. Voici que dit Albert le Grand (Des secrets des femmes, chap. 6) : « L'acte » de la génération consommé dans une position irrégulière est » pour beaucoup dans le fait des monstruosités. On rapporte » qu'un homme ayant vu une femme lorsqu'il était dans une » position latérale, il en résulta un enfant courbé d'un côté et » boiteux d'un pied. »

La seconde est l'imagination exaltée de ceux qui procèdent

à la génération. Pline en parle très-subtilement au livre VII de son Histoire naturelle, chap. 12 : « On croit à la ressemblance » des traits dans l'esprit, sur lequel des faits imprévus de la » vue, de l'ouïe, de la mémoire, des traits remarquables, sem» blent agir fortement pendant l'acte de la conception ; la pen» sée de l'un ou de l'autre traverse l'âme subitement comme » pour y imprimer une ressemblance ; c'est pourquoi on re» marque dans l'homme plus de différence que dans les autres » animaux, parce que la rapidité des pensées, l'activité de » l'âme, la diversité des esprits impriment une grande variété » de signes, tandis que chez les brutes, l'esprit reste inactif et » toujours le même dans chaque genre. »

Le divin Aristote fournit plusieurs exemples de cette variété ; à la question de savoir pourquoi chez les brutes le fœtus porte plutôt les traits de ses auteurs que des traits humains, il répond (sect. 10, prob. 12) : « Dans l'acte de la génération, » l'esprit de l'homme est agité de mille pensées différentes ; le » fœtus prend l'empreinte des affections du père ou de la mère : » tous les autres animaux au contraire, au moins le plus grand nombre, sont entièrement absorbés par le fait. » Lorsque j'enseignais publiquement la philosophie dans la célèbre ville de Gênes, un de mes disciples, le pieux et illustre Jacobo Auria, me demanda si la couleur verte pouvait être celle des poulains qui naissent ; je répondis affirmativement. Comment ? reprit-il. Il ne faut pour cela que couvrir de housses vertes le père et la mère au moment de la génération ; et cela n'est pas étonnant, puisque Hippocrate, au témoignage de Celius Redigino, livre II des Leçons anciennes, chap. 15, rapporte le fait suivant ; « Une » Ethiopienne ayant mis au jour un fils d'une grande beauté » fut soupçonnée d'adultère ; elle demanda qu'on regardât la » peinture qui était sur son lit, et comme on trouva des figures » remarquables par leur beauté, elle fut lavée de tout soupçon. » Si une femme peut à ce point reproduire dans son fruit les traits d'une peinture, pourquoi les chevaux ne le pourraient-ils pas, quand leur imagination plus véhémente et plus excitée est fixée sur un seul point ? c'est l'opinion d'Aristote. Ici (séré-

nissime duc) je ne citerai pas les mystères de la physique, mais une magie divine. Pourquoi? me demanderez-vous. Ecoutez ce témoignage de l'Ecriture sainte, Gen. 30 : « Jacob » prenant donc des branches vertes de peuplier, d'amandier et » de platane, en ôta une partie de l'écorce. Les endroits d'où » l'écorce avait été ôtée parurent blancs, et ceux qu'il avait » laissés entiers demeurèrent verts; ainsi ces branches furent » de diverses couleurs. Il les posa ensuite dans les canaux qu'on » remplissait d'eau, afin que quand les troupeaux y viendraient » boire, ils eussent ces branches devant les yeux, et qu'ils con» çussent en les regardant. Il arriva donc que les brebis étant » en chaleur et ayant conçu à la vue des branches, eurent des » agneaux tachetés et de différentes couleurs. Et Jacob divisa, et » ayant mis ces branches dans les canaux devant les yeux des » béliers, ce qui était tout blanc ou tout noir était à Laban, et » le reste à Jacob; ainsi les troupeaux étaient séparés. Lors » donc que les brebis devaient concevoir au printemps, Jacob » mettait les branches dans les canaux devant les yeux des bre» bis et des béliers, afin que les brebis conçussent en les re» gardant. »

La troisième cause est la conformation des parents. Les monstres naissent des monstres, dit Aristote, livre VII de l'Histoire des animaux, chap. 6; les boiteux des boiteux, les aveugles des aveugles. Le lecteur trouvera sur ce point le sentiment d'Empédocle et d'autres philosophes, dans Plutarque, livre V des Opinions des philosophes, chap. 2, celui des stoïciens dans Lucrèce, livre IV, et celui des médecins dans Hippocrate (de la Génération), dans Galien (du Fœtus), et dans Avicenne.

La quatrième est un vice de la matière qui peut se produire de trois manières différentes : 1° Si la semence n'est pas suffisante; 2° si elle est surabondante en quantité ou en qualité, comme le disent Aristote, livre IV de la Génération, et tous les péripatéticiens, livre II de la Physique, texte 82; 3° quand le sperme est versé à deux reprises différentes, selon l'opinion de Démocrite, dans Aristote, de manière à se confondre dans la

matrice, d'où il arrive que les membres se réunissent ou se séparent, comme il a été dit plus haut.

La cinquième est un vice de la matrice, comme lorsqu'elle rejette une partie de la semence, ou bien lorsque la conservant, elle n'offre pour le développement du fœtus qu'un réceptacle informe. Dans son traité des Secrets des femmes, chap. 6, v. 3, Albert le Grand s'exprime ainsi : « Il est à remarquer que » la monstruosité ne provient pas uniquement d'un défaut de » matière, mais aussi, comme je l'ai déjà dit, d'un vice de la » matrice qui ne retient pas le sperme, mais qui parfois le dis- » perse avant qu'il se forme en un tout, alors la matrice se » ferme, et le peu de semence qui s'y trouve est destinée à » former un fœtus, et prend différentes formes spéciales. »

Aristote nous offre un exemple de ce second cas dans les deux germes qui peuvent se trouver dans un œuf et qui, n'étant pas séparés par une membrane, donnent naissance à un monstre qui avec un corps et une seule tête, a quatre cuisses et quatre ailes ; de même si l'enveloppe qui maintient le fœtus vient à se rompre, il en résulte nécessairement un monstre : aussi ai-je toujours pensé que les bossus et les boiteux provenaient d'un vice de la matrice ; car, pour me servir d'un exemple d'Hippocrate, (livre de la Générat.), un concombre est uni ou raboteux, suivant la forme du vase qui le contient.

La dernière et la plus puissante cause est l'influence des astres. Ptolémée s'exprime ainsi, selon Cardan, livre III du Jug. des astres, chap. 8, texte 20 : « Ce que j'ai à dire sur les monstres » n'est pas étranger à ce qui précède. D'abord les rayons qui » tombent des angles ne se rapportent en rien à l'horoscope, » mais les angles eux-mêmes sont exposés aux maléfices. Lors » donc qu'il se rencontre une telle constitution, ce qui est fré- » quent pour les êtres abjects et malheureux, bien qu'elle ne » pronostique jamais un monstre, il faut observer sur ses traces, » outre la dernière conjonction, l'opposition des rayons et l'as- » tre influent sur la naissance ; car si les lieux de la naissance, » de la lune et de l'horoscope ne se rapportent pas avec les » pronostics ou le lieu de l'opposition, on doit s'attendre que

» l'être qui naîtra sera contrefait. Si donc avec de tels pronos » tics, les rayons se rencontrent avec des signes malheureux et » que deux planètes malfaisantes tombent aux mêmes angles, » la monstruosité est inévitable. Si les rayons n'annoncent au- » cun astre favorable, mais un nuisible, attendez-vous à une » nature malfaisante, étrangère à toute forme humaine, mais » qui appartient à la brute. Si c'est Jupiter, à des animaux » consacrés aux dieux, comme le chien, le chat, le singe et les » animaux de ce genre; si c'est Mercure, à ceux qui sont des- » tinés à l'usage de l'homme, comme les oiseaux, les porcs, les » chèvres, les bœufs, et ceux du même genre. Si les rayons » tombent dans les signes humains et que les signes précédents » restent, il en résulte des monstres humains, d'une forme bi- » zarre, et d'après le mode des signes. Si aux étoiles funestes il » ne vient se joindre aucun astre bienfaisant, le fruit sera un » monstre frappé de mutisme. L'influence de Jupiter et de Vé- » nus produira des hermaphrodites, et ceux que nous avons » nommés *harpocratiques*; Mercure en se joignant aux pre- » miers produit les interprètes des oracles et des songes et tous » ceux qui vivent du même métier; seul il donne naissance » aux muets et aux sourds, qui toutefois sont ingénieux et rusés. » Tous ceux dont l'horoscope renferme la rencontre de Saturne » et de Mercure sont bègues, surtout quand Mercure est à l'oc- » cident, et que tous deux se rencontrent avec la Lune; texte 58. » Si les rayons montent dans les centres, vers les astres malfai- » sants, ou s'ils éprouvent des obstacles de leur part, surtout si » la Lune s'accorde avec les signes nuisibles, comme le Bélier, le » Taureau, le Cancer, le Scorpion et le Capricorne, on voit naî- » tre des bossus, des boiteux et tous les vices de conformation. »

Enfin, quelle que soit la cause des monstres, ils n'en sont pas moins sous le doigt de la providence divine, puisqu'ils dépendent de Dieu comme cause efficiente de toutes les créatures. J'en donne une preuve *ad hominem*, car Averroès nous dit, Métaphys. livre XII, chap. 51, que Dieu produit tout par l'intelligence et la volonté; or l'intelligence et la volonté sont des attributs de la Providence.

EXERCICE XLIe.

Réponse aux arguments des averroïstes.

Premièrement : Un monstre est une imperfection, donc il ne dépend pas de Dieu.

Je réponds en niant l'antécédent. Un monstre est un être parfait dans son genre, car il ne serait pas ce qu'il est, s'il n'était pas (pour ainsi dire) dans la perfection de son être. En le comparant à d'autres, vous direz qu'il est imparfait, mais c'est à tort, comme je l'ai prouvé contre Cardan. J'ai lu même qu'il y a dans les monstres de nombreuses et d'admirables perfections : Harly rapporte qu'il a entendu parler d'un homme qui, privé de plusieurs membres et n'ayant que deux orifices, l'un pour prendre sa nourriture et l'autre pour rendre les excréments, prédisait cependant plusieurs faits par un mouvement significatif de la tête. Il ne faut pas s'en étonner, car si la force du Soleil et de la Lune lui manqua, il survécut cependant à cette influence maligne sans en être dominé ; dès lors il fut secouru par Jupiter, Vénus et Mercure, ce qui lui donna la vertu prophétique, car l'absence de la lumière des cieux augmentait en lui l'action de Jupiter, de Vénus et de Mercure, et Ptolémée prétend en plusieurs endroits, que l'influence de ces astres porte à la divination ; il nomme les monstres de cette nature, harpocratiques, livre III du Jug. des astres, chap. 8, titre 20. Cependant Harly rapporte qu'en Egypte, l'un d'eux avait publiquement et verbalement annoncé la mort du roi Concin, lequel était mort en effet à l'heure dite.

Secondement, les monstres proviennent fatalement de la matière, donc ils ne sont pas prévus par Dieu : la conséquence est illégitime. En effet, selon les péripatéticiens eux-mêmes, Dieu produit tout nécessairement, et cependant dans une vue providentielle ; à la vérité, ce qui est fatal ne dérive pas de la Providence, en tant que cause seconde et particulière ; mais il n'en est pas ainsi pour la cause première, principe unique et

universel; rien ne se fait sans elle, autrement elle ne serait pas ce qu'elle est, la cause universelle.

Troisièmement : Les monstres ne sont créés dans aucun but, donc ils sont étrangers à la Providence. Je repousse l'antécédent, car puisqu'ils sont des produits de Dieu et de la nature, lesquels ne font jamais rien en vain, ils sont créés dans un but : Aristote le dit, livre I du Ciel, texte 32, et livre II, même traité, texte 50. La raison d'ailleurs nous l'affirme, en nous montrant la sagesse de la nature. On demande pourquoi le sage ne fait rien en vain : tout ce qui est inutile n'a pas de but, et le sage agit toujours dans un but; ce qui est inutile, par cela même n'est pas, et ce qui n'est pas ne peut pas être un mobile. L'insensé est mu par une fausse apparence, mais non par un véritable but. Cependant les monstres ont un triple but : le premier de montrer combien Dieu est un admirable artiste, puisqu'il sait réunir par je ne sais quelle harmonie tant d'êtres divers; cependant le Christ a dit que l'aveugle naissait pour manifester en lui les œuvres de Dieu. Le second regarde la beauté de l'univers, qui consiste dans la variété et dans la diversité ; aussi notre poëte a dit :

« Per tal variar natura è bella [1];

Bien plus, il n'y aurait pas d'universel, sans ce composé de tant de parties diverses; de même que l'homme ne serait pas un homme parfait, sans les membres divers qui le composent. Le dernier est la prédiction des événements futurs. C'est pourquoi Pomponat et Cardan, l'un dans son livre des Effets de la nature (*De incantationibus*), et Cardan, livre XIV de la Variété des choses, avouent, d'après l'histoire ancienne et moderne, que jamais un monstre n'avait paru sans annoncer des événements extraordinaires; et Aristote, dans son Histoire des animaux, appelle quelquefois les monstres, des prodiges prophétiques. Les monstres, dit saint Augustin, Cité de Dieu, chap. 8, sont ainsi nommés du verbe montrer; et encore pré-

[1] C'est parce qu'elle est si variée que la nature est belle.

sages, de présager; prodiges, de pronostiquer, comme s'ils annonçaient des prodiges, c'est-à-dire des événements futurs.

EXERCICE XLII[e].

Ce que les péripatéticiens entendent par nécessité, destin, nature, fortune, accident, hasard.

Il y a deux sortes de nécessités : la première n'a d'autre cause que la cause première, comme le lever du soleil; l'autre dépend d'un antécédent quelconque, immuable en soi, comme la chaleur du feu; c'est pourquoi on la définit : la connexion immuable de la cause et de l'effet; ainsi, tout ce qu'on perçoit est compris soit comme partie, soit comme espèce, soit comme effet. Exemples : s'il y a le cœur, il y a l'animal; si l'homme existe, l'animal existe : il y a de la chaleur, donc il y a quelque chose qui la produit. Le destin est la force des causes et des effets coordonnés ; il y a deux sortes de destin : l'un est commun à toute la nature; ainsi, il est fatal que l'hiver soit quand le Soleil est dans le signe du Capricorne; de là vient qu'Aristote, dans ses Météores, appela époques fatales les différentes révolutions des mois; l'autre se rapporte aux faits moins importants, ainsi, je dirai qu'il m'a été fatal d'être lésé par Henricus Sylvius, quand je visitais la Bretagne : toute nécessité n'est donc pas une fatalité, car ce n'est point par fatalité, mais par une nécessité naturelle que le feu brûle; autre chose donc est la nécessité, autre chose le destin. Les péripatéticiens, livre I des Météores, et livre 5 de la Physique, ne reconnaissent le destin, en rapportant cette opinion à Aristote, que dans les choses naturelles qui ont un résultat inévitable.

La nature est la puissance de Dieu dans tous les mouvements réglés; elle est donc la même que la providence, mais ses effets sont moins éclatants; il appartient en effet à la même puissance de construire le ciel, de créer les intelligences, et de faire sortir le moucheron du moucheron qu'elle a produit.

Aristote prétend que Dieu et la nature ne sont qu'une seule et même chose (livre I du Ciel, texte 32). Dieu et la nature, dit-il, ne font rien en vain ; il ne présente pas celle-ci comme une auxiliaire, mais comme une puissance réglée qui explique, dans la puissance infinie connue sous le nom de Dieu, ce que nous appelons nature. Il désigne encore par le même nom cette puissance première du Créateur, au livre II du Ciel, texte 20, car en parlant des astres et du ciel, il dit que la nature ne fait rien témérairement, parce que, selon lui, la nature est la force de Dieu, aussi il la définit le principe du mouvement et du repos ; si elle est le principe du mouvement, elle-même n'a pas de commencement ; or, comme cela ne convient qu'à Dieu seul, il résulte qu'Aristote regarde la nature comme l'égale de Dieu par la puissance. Il établit cependant une distinction : ainsi il y a une nature suprême qui a pouvoir sur tout ; rien n'est sans elle, pas même les monstres, ils sont dans la nature ; l'autre est encore la même, seulement elle n'est arrêtée par la rencontre d'aucune chose externe : une foule de faits ont lieu en dehors de cette nature. La fortune n'est rien, car Aristote n'en a pas cherché la définition, non plus que les péripatéticiens. En effet, on ne dit pas : Qu'est-ce que la fortune ? mais qu'arrive-t-il par la fortune ? car la découverte d'un trésor que trouverait un vigneron en travaillant dans une vigne n'est pas la fortune, mais elle vient de la fortune. La cause accidentelle de la découverte est l'action de remuer la terre, mais cette action n'est pas la fortune ; donc celle-ci n'est pas cause, donc on ne dit en aucune façon ce qu'est la fortune, car ce n'est pas une force qui lie l'effet à la cause. Il en est de même de l'accident, car il n'a pas sa cause, et lui-même n'est pas cause d'autre chose, comme son nom l'indique ; en effet, αὐτόματον[1], ce qui est par soi, n'a pas de cause, c'est ce que signifie αὐτὸ ; ce qui arrive fortuitement n'est pas cause d'autre chose, c'est ce que veut dire ματον. Le sort différait de la fortune en ce que (disait-on) la

[1] Evénement fortuit.

fortune est, par accident, la cause des événements, soit d propos délibéré, soit simplement par suite des impulsions d l'esprit : mais les anciens voyaient autre chose dans le hasard c'était pour eux l'αὐτόματον, la cause de toutes choses et d monde, parce qu'ils ne voyaient aucune cause ordonnatrice Pour les Grecs, comme je l'ai dit, c'était un mouvement spontané; les Latins se trompaient encore plus : mais, (dit-on), l hasard produit des événements; erreur manifeste, car le hasard n'est rien; et il ne fallait pas lui donner un nom. Je conclus que tout dépend de la seule providence divine; c'est ell qui a établi des causes secondes, fatales, dans la nature, mai qui respectent la volonté, comme je le montrerai ailleurs : immuables dans les révolutions des choses, on les désigne sou le nom de destin, que les poëtes ont surnommé l'inexorable Remarquons que par là il nous est impossible de faire d'un Dieu irrité un Dieu clément par nos prières et nos sacrifices comme le croit le vulgaire. En effet, si Dieu est changeant, i n'est pas toujours le même; si donc il est Dieu avant d'avoi changé, il n'est plus Dieu après; car le vouloir qui est en Die est Dieu; donc s'il change sa volonté, il change sa divinité or, comme elle est une, ou plutôt infinie, si elle vient à manquer, nulle autre ne peut la remplacer, car deux infinis son impossibles; en effet, il y aurait deux premiers principes, e par conséquent point de Dieu.

De même le changement implique l'imperfection, et c'es parce que les hommes sont imparfaits qu'ils sont si mobiles Cependant c'est le propre du sage de quitter une résolutio pour une meilleure; ceci n'est pas applicable à Dieu, qui pren toujours le meilleur parti; ajoutez qu'un changement provien d'un événement nouveau; or, il n'y a rien de nouveau pou Dieu : éternellement, toute chose est en sa présence, tant l substance que les circonstances les plus minutieuses. Le prières et les sacrifices que nous offrons à Dieu sont comm des moyens qu'il nous accorde pour arriver au salut éternel Les scolastiques disent que Dieu change quant à l'effet; il n'e est rien, du moins je ne vois pas comment on peut l'admettre

ar Dieu est cause du changement, et le Psalmiste a dit : « Ce changement est de la droite du Très-Haut. » Jésus-Christ a it aussi : « Personne ne vient à moi que mon Père ne l'amène. » Mais comment peut-il y avoir changement dans effet, et pas dans la cause? nous discuterons cela quand nous raiterons du libre arbitre.

EXERCICE XLIII[e].

Contre les stoïciens.

Jusqu'à présent, nous avons défendu la Providence contre s athées, les épicuriens et les péripatéticiens; attaquons maintenant les stoïciens, qui, à la vérité, reconnaissent l'intervenon de la Providence en ce monde, mais qui l'ont défigurée ır trois honteuses erreurs.

La première, c'est que les stoïciens, en confessant que la dine Providence régit et gouverne ce monde, regardent Dieu omme l'auteur des imperfections et des vices qu'on y renontre. Voici leurs raisons.

D'abord, disent-ils, l'instrument agit dans la direction que i donne son principal agent; mais en agissant, la volonté 'est qu'un instrument dont Dieu est l'agent principal; donc elle fait le mal, c'est à Dieu qu'il faut le rapporter.

Ensuite, les hommes n'agissent que d'après l'influence des stres à leur naissance; donc s'ils font le mal, il faut l'imputer ıx astres comme causes principales.

Enfin, le mal est nécessaire dans le monde; donc il tire n origine de Dieu : en effet, Dieu et la nature agissent tours nécessairement. Ils prouvent l'antécédent comme il suit :

I. Ce qui est toujours est nécessaire; or, le mal est contiuel dans le monde; donc il est nécessaire.

Aristote, au livre I du Ciel, semble justifier cette majeure ır une raison valable. Tout ce qui existe est nécessaire ou ontingent; celui-ci est de trois sortes, ou dans un grand ombre de faits, ou dans un petit nombre, ou dans un seul, ıais aucun des trois n'existe toujours; donc nul contingent

n'existe toujours, donc ce qui est toujours n'est pas con tingent, et ce qui n'est pas contingent est nécessaire; don enfin ce qui est toujours est nécessaire.

II. Il n'est pas possible que l'homme ne pèche pas; donc doit pécher nécessairement. Rien n'est dit réellement et univer sellement possible qui ne soit manifesté par l'acte; mais jamai on n'a vu et ne verra un homme exempt de tout péché, car est écrit : « Le sage tombe sept fois par jour. » Il est don impossible qu'un homme ne pèche pas; donc le mal est né cessaire.

III. Le pouvoir de faillir est inhérent à la nature de l'homme donc l'acte du péché est dans la nature, puisque la puissanc et l'acte sont du même ordre; mais ce qui est selon la natur doit nécessairement arriver; donc il est nécessaire qu'il y ai du mal.

IV. Par un argument à peu près semblable, on prouve qu le pouvoir qu'a l'homme de mal faire est l'œuvre de la nature mais la nature ne fait rien en vain; donc il est nécessaire qu cette puissance passe à l'acte, afin que l'homme pèche.

V. Les vertus excellentes sont nécessaires pour l'ordre et l beauté de l'univers; donc les fautes sont nécessaires, puisqu sans elles les vertus sont impossibles; sans les injures du mé chant, il n'y a pas la patience du juste, sans la cruauté de tyrans, la gloire des martyrs est impossible.

EXERCICE XLIVe.

Réponse au premier argument.

Puisque dans le treizième exercice nous avons démontr que Dieu n'est pas l'auteur des péchés, nous ne reviendron pas sur ce point, et nous attaquerons de suite les objections

La première est que l'instrument agit toujours d'après l direction que lui donne son principal agent; or, puisque notr volonté dans les actes n'est qu'un instrument, et que Dieu es l'agent principal, il suit que Dieu est responsable des erreur de la volonté.

Les théologiens répondront que la majeure est à l'égard d'un instrument inerte, comme la scie dans les mains de qui s'en sert, mais nullement d'un instrument animé et raisonnable, comme la volonté en rapport avec Dieu, car, indépendamment de lui, elle agit de son propre mouvement.

Cette réponse ne me satisfait pas, car si ces deux instruments dépendent du même agent principal, ils sont soumis à la même loi, à moins qu'on ne veuille voir dans la volonté quelque chose qui ne dépende pas de Dieu.

Cherchons la vérité : ou la volonté peut agir sans l'impulsion et une direction de Dieu, ou elle ne le peut pas ; dans ce dernier cas, elle n'est plus qu'un instrument inanimé ; dans le premier, il faut qu'elle soit cause sans l'intervention divine ; alors Dieu ne sera plus la cause universelle, source unique d'où sortent l'existence et l'action des autres causes.

Je vais plus loin, et je dis que les actions humaines dépendent plus de Dieu que la hache et l'action ne dépendent du charpentier ; car, bien que celle-ci, inerte par elle-même, ne reçoive son mouvement que du charpentier, elle a cependant quelque chose qui ne dépend pas de ce dernier, mais de sa matière et de sa forme, en tant, par exemple, que le fer est bon ou mauvais ; mais la volonté relève entièrement de Dieu pour la substance, aussi bien que pour le mouvement, en sorte qu'il n'y a rien qu'on puisse raisonnablement lui imputer ni pour l'acte ni pour la substance ; il faut tout rapporter à Dieu, qui a ainsi fait la volonté, et qui la met ainsi en mouvement. Car s'il était possible que la hache reçût du charpentier la matière, la forme et le mouvement, tout se rapporterait au charpentier, et rien à la hache ; de même, puisque l'essence et le mouvement de la volonté viennent de Dieu, il faut imputer à Dieu toutes les opérations de la volonté, bonnes ou mauvaises, puisqu'elle n'est qu'un instrument dans ses mains.

Je réponds à cet argument en niant la mineure. Je pense en effet (sauf l'approbation de la sainte Église romaine) que l'acte dépend entièrement de notre volonté, car nous méritons et nous déméritons : je n'exclus pas l'intervention uni-

verselle de Dieu, car nous ne pouvons pas agir sans elle ainsi, pour les corps, quand un grave vient à tomber, l'acte n'est pas produit par le ciel, parce que le moteur étant en dehors, il faudrait que le ciel lançât le grave; alors tout l'intervalle entre le grave et le ciel serait troublé, et comme il n'y a pas de vide, le ciel serait obligé de descendre; il faut donc dire que la pierre se meut de haut en bas, sans pour cela faire abstraction du mouvement du ciel, car sans l'action de celui-ci le grave ne pourrait pas se mouvoir. De même la volonté se meut immédiatement, et cependant elle est mue par Dieu, puisque c'est de lui qu'elle tient la faculté de se mouvoir; ainsi Dieu a laissé à l'homme la liberté, en lui donnant les moyens d'agir.

On dira : il a donné à la volonté le pouvoir de se tourner vers le mal; mais de là suivent nécessairement les actions mauvaises, donc Dieu en est la cause; car il est de règle que la cause de la cause est aussi la cause de l'effet.

Je repousse la conséquence, car je soutiens que cette proposition, ce qui produit la cause produit aussi l'effet, n'est applicable qu'aux faits naturels, et non à ceux de la volonté, parce que celle-ci est également cause des deux opposés, ce qui n'a pas lieu dans les faits physiques, dans lesquels étant donnée une cause adéquate, l'effet la suit nécessairement.

EXERCICE XLVe.

Réponse au second argument.

Les hommes n'agissent que d'après l'influence des astres qui président à leur naissance : le mal doit donc être rapporté aux astres.

Les docteurs répondent généralement que les astres ont bien quelque influence sur la volonté, mais qu'ils ne la contraignent pas; voyez à ce sujet : saint Augustin, livre v de la Cité de Dieu, chap. 5 et 6, texte 2 ; de la Doctrine chrétienne, livre III; de la Trinité, et ailleurs. Après lui, saint Thomas, livre III contre les Gentils, chap. 84, 92 et 96 ; Commentaires sur le Maître de sentences, disp. 15, 9, 1, art. 2; dans la pre-

mière partie, 9, 115, chap. 3 et 4; de la Puissance, 9, 5, chap. 8; livre II de la Générat. Scot., livre II de la Théologie, disp. 14, 9, 3, et ailleurs, Bacon, et les autres interprètes. Mais ces témoignages sont facilement repoussés par les astronomes, car, loin de connaître les vertus des astres, les scolastiques savent à peine ce que c'est que ces derniers. Ils en appellent à Ptolémée; j'accepte, et voyons d'abord ce qu'il dit; or voici comment il s'exprime, livre I du Jug. des astres, chap. 4, texte 24 : « Il ne faut pas croire que tout, dans les actions » humaines, dérive directement des causes supérieures, comme » d'un arrêt inviolable et divin, de manière qu'aucune force » ne puisse rien faire que de les suivre; car ce mouvement des » corps célestes est éternel, il résulte d'une loi divine et inva- » riable. Les êtres inférieurs sont soumis à des changements de » la part des supérieurs et des causes suprêmes, mais cela leur » vient de la conséquence de la loi et de l'ordre naturel et inva » riable. » Dans le texte 20, il relève l'efficacité de l'astrologie, en ce qu'elle nous met à même d'éviter les coups dont nous sommes menacés. « La médecine, qui prévoit quand les plaies » veulent s'étendre et se corrompre, peut nous servir d'exemple, » ainsi que les métaux, comme en mettant l'aimant, c'est-à- » dire la pierre d'Hercule, à portée d'attirer le fer; chacun » tend à la ligne droite vers laquelle l'entraîne la force de sa » nature primitive, et lorsqu'il n'y a aucune attraction con- » traire; mais si la médecine vient s'opposer à l'ulcère, celui-ci » ne peut plus se développer ni se pourrir; l'aimant, (à qui » veut-il faire avaler cet œuf sans jaune?) l'aimant frotté d'ail » n'attirera pas le fer, ces obstacles soumettant fatalement les » deux cas à des forces contraires, il en sera de même pour » les choses qui nous occupent. Ce qu'on ignore ou que l'on » sait, mais qu'on néglige, arrive sans aucun doute selon le » développement de sa tendance primitive; mais on peut, par » des soins suffisants, ou détourner entièrement ce qui est » prévu, ou du moins en diminuer l'effet. » Et texte 27, il dit : « Les Égyptiens, qui ont beaucoup ajouté à la puissance » de cet art, firent des prévisions astronomiques un grand

» auxiliaire pour la médecine. Ils n'auraient certes institué » aucune cérémonie pour obvier aux pronostics menaçants des » astres, et les détourner, soit pour les affaires publiques, soit » en particulier, s'ils eussent cru que le coup ne pouvait être » amorti ou détourné par aucun moyen. » Et dans le Centiloquium, prop. 8, aphoris. 5 : « Celui qui professe cette science » peut détourner bien des effets des astres. » Que si donc ils en appellent, d'après Ptolémée, au tribunal de la raison, qu'ils taxent leur maître d'ignorance, et comme le disciple n'en sait pas plus que le maître, qu'ils se reconnaissent plus ignorants que lui. Mais écoutons leurs raisons.

Stoïciens plus rigides, ou plutôt stoïco-astronomes, ils s'insurgent, et affirment d'un côté, que les astres poussent au mal et qu'ainsi ils en sont cause ; d'un autre côté, des stoïciens plus accommodants soutiennent que ce n'est que lorsque les astres exercent leur influence, que Dieu est cause des actions les plus honteuses, parce que c'est Dieu qui leur a donné cette influence.

Les premiers soutiennent que les opérations des êtres inférieurs dépendent en tout des supérieurs, comme des causes premières et essentielles ; donc il est faux que ce ne soit que dans certains cas ; la preuve, c'est que la disposition et l'inclinaison des astres ne sont que des causes accidentelles et postérieures.

Je réponds que les corps célestes non-seulement ont de l'influence sur les êtres qui leur sont soumis, tels que les corps matériels, mais qu'ils peuvent procréer comme les causes essentielles. Mais nos actions ne leur sont pas soumises directement, puisqu'elles dépendent de la volonté, qui, n'étant pas matérielle ne dépend pas d'eux ; les corps célestes ne peuvent donc pas nous forcer et nous pousser fatalement, mais seulement influer sur notre conduite. Cette influence, notre volonté la reçoit en tant qu'elle suppose l'intelligence qui reçoit la notion par les sens, mais ceux-ci sont directement soumis aux corps célestes comme causes célestes et essentielles.

Ils objectent que si les astres ne contraignent pas la volonté, mais influent seulement sur elle, celle-ci peut agir d'une manière opposée à cette influence. Je demande alors si

dans cet acte d'opposition à l'influence d'agents supérieurs, la volonté dépend de ces derniers, oui ou non; on ne peut pas dire oui, puisque ces agents supérieurs sont opposés entre eux; on ne peut pas dire non, parce qu'alors un agent secondaire serait indépendant; nous voilà donc dans une absurdité qui conduit à une conclusion qui ne l'est pas moins.

Je réponds que la volonté ne dépend pas des corps célestes quand elle leur résiste; donc un agent secondaire ne dépend pas d'un agent supérieur, ce qui est faux; car le premier agent de la volonté c'est Dieu, comme le dit Aristote, et non le corps céleste, parce que celui-ci ne domine pas les agents immatériels, comme la volonté.

Ils objectent en troisième lieu, que ceux qui sont prédisposés aux crimes, comme par Saturne, Mars, Mercure, agissent d'après cette prédisposition native; donc non-seulement les astres influent, mais ils contraignent, car ce qui est toujours est nécessaire.

L'antécédent n'est pas absolument vrai, comme on le voit d'après ce que rapporte Albert, livre I des Animaux, et dans son traité de la Physionomie. Plutarque dit dans le parallèle qu'il fait de Nicias et de Crassus : « L'un ne négligea rien de » ce qui regardait la divination, l'autre la méprisa toujours, et » tous deux ont eu une fin semblable. » Auguste évita de nombreux dangers par la divination, selon ce que rapporte Valère Maxime, livre I. Mais pourquoi m'arrêter à ces bagatelles, quand Ptolémée, le prince des astrologues, aphoris. VIII, regarde comme une vérité, que *le sage dominera les astres?* S'il arrive que beaucoup suivent les tendances natives annoncées par les astres, c'est que peu d'hommes se soumettent aux inspirations de la raison, et que le plus grand nombre est esclave des sens, sur qui tombent particulièrement les influences des astres. Ptolémée explique ce fait, livre III, chap. 16, texte 65, en disant que Mercure préside à la raison et la Lune à l'âme sensitive; mais la Lune agit plus énergiquement que Mercure, pour deux motifs : le premier parce qu'elle est plus grande et plus lumineuse, le second parce que Mercure étant

trop près du Soleil est entièrement dominé par ses rayons. En outre, de même qu'une vertu dispose à d'autres vertus parce qu'elles sont liées l'une à l'autre, de même un vice conduit à un autre et devient une habitude dont il est difficile de s'affranchir. Ainsi Salluste nous apprend, dans la Conjuration de Catilina, que celui-ci fut conduit au désir de déchirer sa patrie par l'empoisonnement de son propre fils, que redoutait Orestilla, dont Catilina était vivement épris.

Les stoïciens plus accommodants n'attribuent aux astres qu'une certaine influence, ce qui ne les empêche pas de regarder Dieu comme la cause efficiente du mal ; ils disent que ces dispositions pour les crimes, inhérentes à plusieurs, viennent de Dieu, qui est l'auteur de tout. Ceux qui sont ainsi disposés tombent dans le crime ou ils n'y tombent pas ; dans le premier cas, c'est le fait de Dieu ; dans le cas contraire, l'action divine est vaine, superflue, oiseuse, puisque les dispositions établies par Dieu pour le mal ne sont pas suivies d'effet.

Je réponds que ces dispositions sont données par la nature, qui est la force et la faculté de la puissance divine, non pour dominer la volonté, mais plutôt pour subir son action, parce que la force directrice donne plus d'énergie à la volonté, que n'en montre celle qui influe sur elle. Cette force directrice est la raison, immatérielle et éternelle ; celle qui influe sur la volonté est corporelle et matérielle.

Ils objectent ensuite que les dispositions au mal sont la cause du mal, or, comme elles viennent de Dieu, cette cause n'est autre que Dieu.

Je nie la majeure ; ce ne sont pas ces dispositions, mais c'est la volonté qui produit le mal ; car, ou les premières détruisent la raison, ou elles ne la détruisent pas ; si oui, le péché est impossible, car la faute est impossible là où n'est pas la raison ; si non, la volonté reste libre dans l'acte, et le mal doit dès lors lui être imputé.

Enfin ils prétendent que disposer au mal, même sans y contraindre, c'est encore mal faire : donc les astres sont auteurs du mal puisqu'ils nous y poussent.

Mon maître répondra en niant la conséquence, car la raison n'est pas la même des deux côtés : c'est pour notre avantage que les corps célestes agissent, car la prédisposition qu'ils produisent met notre vertu dans un plus beau jour. C'est pourquoi Aristote dit, liv. II des Économiques, que c'est à l'adversité que Pénélope et Alceste doivent leur renommée, et que sans l'adversité elles seraient restées obscures. L'homme se propose le mal dans une intuition perverse et pour pécher ; mais s'il ne le faisait que pour résister à la tentation et pour fortifier sa vertu par la lutte, loin de pécher il ferait une œuvre agréable à Dieu. Saint Augustin nous dit, Cité de Dieu, ch. 31 : « Toute » tentation n'est pas à blâmer, il faut même s'en féliciter comme » d'un moyen d'épreuve, car le plus souvent l'esprit humain » ne peut se connaître qu'en exerçant ses forces, non en paroles, mais sous l'aiguillon de la tentation. Alors s'il reconnaît » les dons de Dieu, il gagne en piété, il s'affermit dans la vertu, » et ne cède pas au souffle de l'orgueil. »

Il est encore une autre raison, car si l'influence des astres porte au mal, c'est pour le bien et même pour un grand bien, ce qui est loin de l'intention des méchants, qui ne tiennent qu'à un but coupable ; prenons pour exemple la naissance de Socrate. Saturne se trouve en face du Scorpion, qui le menace de son venin mortel, mais ce fait va tourner à la gloire de Socrate, qui donnera un illustre exemple de courage dont le monde pourra profiter ; on apprendra par lui à braver la mort pour la défense de la vérité. Aristippe, à qui l'on demandait comment était mort Socrate, répondit : Puissent les Dieux m'accorder une telle mort ! On voit que la nature, méprisant quelques parties, embrasse le tout et permet un mal médiocre pour arriver à un grand bien ; ceux qui firent mourir Socrate n'étaient mus que par une intention coupable. Les secrets les plus cachés des astrologues nous révèlent ces faits ; quant à ceux qui sont plus connus, les modernes les combattent par des raisons qui ne manquent pas d'apparence, mais qui n'ont aucune valeur. Au reste, maître Jean-Marie Genochius Clavaro-Genuensis, homme très-recommandable dans les lettres, est celui

qui a le mieux écrit sur ces matières, dans son célèbre opuscule de la Grâce et du Libre arbitre.

EXERCICE XLVI[e].

Réponse au dernier argument.

Les péchés sont nécessaires en ce monde, donc ils proviennent de Dieu.

Je dis que l'antécédent non-seulement est faux, mais qu'il implique contradiction, car la raison formelle du péché implique le libre arbitre, lequel exclut la nécessité.

Ceux qui, parmi nous, passent pour être plus sages, pensent qu'il y a du nécessaire dans l'universel, plus une partie contingente : ainsi cette proposition, tel homme existe, est nécessaire, et toutefois il s'y joint une partie contingente : en effet, si vous existez, vous êtes nécessairement dans quelque lieu, mais vous n'êtes dans un lieu déterminé que d'une manière contingente. De même, il est nécessaire qu'un homme pèche, et cependant la faute n'est que contingente. C'est pourquoi ils nous répondent que la nécessité et la contingence s'excluent dans le même sujet, mais que l'universel peut se trouver dans le nécessaire, et le contingent dans le particulier, et qu'ainsi il sera vrai de dire dans un sens indéterminé : Il est nécessaire qu'un homme pèche, mais le pécheur tombera librement, et sa faute sera contingente.

Ces raisons sont illusoires, car il me semble voir un roi qui fonderait une loi d'où résulterait nécessairement la mort de Caïus; cependant l'auteur du crime serait passible du châtiment, parce qu'il pouvait s'en abstenir et laisser un autre le commettre : ce roi ne serait-il pas avec raison réputé injuste? n'y aurait-il pas fatalité de sa part? Telle est la loi de Dieu selon nos théologiens; Dieu veut de toute nécessité qu'il y ait des crimes, disent-ils, et cependant leur auteur les commet librement, et par conséquent il doit être puni. Leurs raisons sont pitoyables : la première avance qu'à une proposition universelle vient se joindre un élément contingent, comme dans

cette proposition : Il est nécessairement vrai que l'homme existe. Je réponds que dans les choses qui ne dépendent pas du libre arbitre, si ce qu'il y a d'universel est nécessaire, le particulier est contingent d'une manière déterminée, et que le particulier n'est nécessaire que d'une manière indéterminée. Exemple : Si le monde est éternel, l'homme l'est aussi nécessairement ; cependant ce qu'il y a de particulier dans la proposition, savoir, un homme déterminé, soit Titius, sera contingent, et ce qui est particulier, d'une manière indéterminée, savoir, qu'il y a au monde plusieurs individus humains, est nécessaire, autrement la réalité de l'universel ne serait pas nécessaire : car, bien qu'aucun individu matériel ne soit éternel, cependant la série des individus est sans bornes, car une génération succède nécessairement à une génération, en supposant que le monde soit éternel, selon chaque espèce en acte. Mais dans les choses qui dépendent du libre arbitre, s'il y a nécessité dans l'universel, il y a aussi nécessité dans le particulier déterminé et indéterminé, ce qui implique contradiction.

Conséquence : L'homme est, voilà le nécessaire ; mais il est contingent qu'un homme individuel existe ; car si l'existence de l'homme dépend du libre arbitre, cette existence ne serait pas nécessaire, de même qu'il n'est pas nécessaire que tel individu existe. Ainsi puisque le péché dépend du libre arbitre, il n'est pas nécessaire, ni dans l'universel, ni dans le particulier.

A cette seconde raison : Si vous existez, il est nécessaire que vous soyez dans quelque lieu, cependant vous n'êtes dans un lieu déterminé que d'une manière contingente ;

Je réponds qu'il y a en moi de la liberté et de la nécessité : quant au lieu déterminé, on est libre, parce qu'en levant un obstacle on peut être dans tel ou tel lieu. Mais il y a nécessité en ce qu'on ne peut pas simplement s'isoler de tout lieu, car si vous quittez un lieu, c'est pour entrer dans un autre. Mais il en est autrement du péché, car en évitant l'un, on n'est pas forcé d'en commettre un autre, donc il n'est pas nécessaire que l'homme pèche, comme il l'est qu'il occupe un lieu tant qu'il existe.

Concluons donc qu'il y a contradiction dans cette proposition des stoïciens nos adversaires : Les fautes sont nécessaires.

Brisons maintenant les armes avec lesquelles ils s'efforcent de défendre leurs pauvres propositions.

I. Ce qui est toujours est nécessaire.

Cette majeure est vraie de tout ce qui existe par une cause naturelle et qui n'a rien de volontaire, mais nullement de ce qui procède d'une cause libre ; ainsi, il y a toujours des biens et des maux dans le monde, parce que la volonté a toujours été libre de faire le bien et le mal ; je dis en conséquence que pour prouver la majeure, la division du contingent sur le plus, le moins et l'égal, ne doit s'entendre que du contingent naturel et non volontaire.

Je n'admets pas en ceci l'autorité d'Aristote, car il se contredit lui-même en affirmant (Morale, liv. I, et ailleurs) que notre volonté est libre, car alors il en résulte qu'il y a toujours quelque chose qui doit être et qui cependant n'est pas nécessaire.

II. Il n'est pas possible que l'homme ne pèche pas, donc l'homme péchera nécessairement.

L'antécédent est faux, en voici la preuve. Jamais, dit-on, le monde n'a existé sans qu'il y ait des péchés, donc ceux-ci sont nécessaires, car ce qui est proprement et universellement possible se réalise en un temps quelconque ; en accordant ce dernier point je repousse le premier, car lorsque Adam et Ève étaient seuls au monde, ils furent quelque temps sans pécher. De même après le déluge universel, le monde pendant un certain temps ne fut souillé d'aucune action honteuse ; je rétorque donc l'argument en disant que pour qu'un fait soit possible il n'est pas nécessaire qu'il soit toujours, mais il suffit qu'il puisse se réaliser : il suit donc de ce qui précède que le monde a été quelque temps sans péchés, et que par conséquent les péchés n'étaient pas absolument nécessaires.

III. La possibilité de faire le mal est inhérente à la nature de l'homme, donc il en est de même du péché en acte. Nouvelle conséquence erronée. Si l'acte résulte de la puissance,

c'est parce que celui qui agit en a le pouvoir; mais de ce que la nature nous donne un pouvoir, il ne s'ensuit pas que l'acte soit nécessaire. Ainsi nous tenons de la nature la puissance de vouloir, cependant l'acte, c'est-à-dire la volition, nous appartient; cette volition dépend de nous et non de la nature, car s'il en était autrement elle serait nécessaire.

IV. Il est dans la nature que nous puissions pécher; or la nature ne fait rien en vain, donc il est nécessaire que cette puissance passe à l'acte, et le péché est nécessaire.

Je confesse ingénument qu'en suivant Aristote, cet argument est insoluble, car la nature ne faisant rien en vain, il faut que l'acte suive la puissance. De là vient pour Aristote la nécessité des monstres, car si la nature n'était pas tombée dans des écarts, elle aurait en vain rendu ceux-ci possibles; elle a donc fait en sorte que cette propriété ne fût pas inutile, comme nous le dit le Commentateur, livre II de la Physique, com. 48.

Pour des chrétiens cette raison est de nulle valeur, car nous disons que la puissance de mal faire ne passant pas à l'acte, l'œuvre de la nature ne serait cependant pas inutile, parce que cette puissance est donnée à l'homme afin que, pouvant pécher, il ne pèche pas, et que par là il puisse se perfectionner et mériter.

On dira : la puissance a l'acte pour but, donc la puissance pour le mal en nécessite la réalisation.

Nullement, car le raisonnement ne prouve pas de la puissance à l'organisation, la première ne se rattachant qu'à l'action commise; mais quand Dieu et la nature ont voulu la possibilité du mal, ce fut uniquement en vue de la tentation. Exemple : Le pouvoir de s'emporter, chez un homme colère, se rapporte au fait de la colère, cependant ce pouvoir n'a pas été donné à l'homme pour qu'il s'emportât, mais pour que, par suite de cette tendance qui n'est pas un péché, il parvînt à un plus haut degré de vertu; car on ne s'emporte pas sans motif, et alors on n'a aucune occasion d'exercer sa vertu, car c'est une grande gloire pour l'homme enclin à la colère de la soumettre

au joug de la raison ; et l'Écriture dit : « La vertu se fortifie » par l'imperfection, et il n'y aura de couronné que celui qui » aura combattu. » Ainsi la puissance pour le mal a pour but non le péché, mais l'action de l'agent, pour qu'on sache quelles sont les difficultés de la vertu.

V. Les vertus sont nécessaires pour la beauté et l'ordre de l'univers, donc les péchés le sont également. Je nie cette conséquence, qu'on veut prouver en disant que les vertus sont impossibles sans le mal, comme le martyre et la patience supposent la cruauté des tyrans et les injures de nos ennemis.

Tout ce raisonnement est contraire à la vérité, car bien que le martyre en acte suppose le mal, la vertu du martyre ne le suppose pas, car elle peut se trouver en celui qui n'y est pas exposé; il suffit qu'il soit prêt à confesser le nom du Christ en face du tyran, sans être arrêté par la crainte de la douleur. De même celui qui n'a reçu aucune injure n'a rien à pardonner ; mais si dans le cas d'une offense il est préparé à souffrir humblement, il est réellement doué de patience, et peut-être plus que celui qui pardonne une injure, car il peut tirer un acte d'indulgence d'une charité plus grande. Loin donc que la disparition du mal s'oppose au développement de la vertu, celle-ci n'en est que plus belle et plus parfaite.

EXERCICE XLVIIe.

Difficulté et solution.

L'opinion des stoïciens semble tout d'abord être très-vicieuse, et cependant elle s'accorde avec celle des chrétiens.

En effet : nous, chrétiens, nous disons que Dieu prend part au mal en le permettant ; alors, ou Dieu en permettant le mal, fait ce qu'il y a de mieux, ou ce qu'il y a de pis; ce dernier cas est impossible, car il est contraire à Dieu souverainement bon, donc il fait ce qu'il y a de mieux en permettant le péché. Cela étant, il permet que presque tous les hommes tombent dans le crime, donc il est pour le mieux que presque tous les

hommes soient des criminels et des scélérats. Donc l'opinion des chrétiens s'accorde avec celle des stoïciens, qui affirment la nécessité du mal pour le bien universel.

Ce n'est pas tout ; on lit au livre II de la Physique que l'absence du nautonnier est cause du naufrage du bâtiment ; on la considère comme cause efficiente, et cependant on ne peut pas accuser le nautonnier d'avoir effectivement submergé le bâtiment, mais de n'avoir pas, puisqu'il le pouvait, empêché un naufrage qu'il avait prévu.

Quelques athées vont encore plus loin, parce que pouvant empêcher le naufrage et ne le faisant pas, ils regardent le nautonnier comme plus coupable que celui qui submerge le bâtiment en courant les dangers du naufrage; celui-ci agit ouvertement, l'autre en se cachant et comme un traître.

Ensuite, les stoïciens disent que Dieu ne peut pas empêcher la présence du mal dans le monde, parce que la nature de l'univers en a besoin ; selon les chrétiens, Dieu peut empêcher le mal, mais il ne le fait pas, de là vient qu'il fut accusé d'une plus grande méchanceté, car il est dit au livre II de la Métaphysique, que celui qui boite par un vice de conformation est plus excusable que celui qui boite volontairement.

Je n'admets pas que ces deux opinions s'accordent : les stoïciens disent que Dieu fait le mal, les chrétiens qu'il le permet ; or, il y a une différence entre ces deux faits, parce que la permission seule n'est pas une cause suffisante de l'effet.

La première objection n'est rien , car je soutiens qu'il est mieux que Dieu permette le mal; il en résulte que l'homme reste libre dans ses actes, et c'est là un très-grand bien. Quant à cette conséquence, que Dieu permettant le mal, presque tous les hommes tombent dans le crime , je réponds que ce n'est point parce que Dieu le permet, mais parce que notre volonté écoute les sens et ce qui la flatte.

L'exemple du nautonnier n'est pas applicable, car celui à qui le soin du navire est confié doit le préserver du naufrage, c'est un devoir auquel il ne peut manquer sans être coupable ; mais Dieu n'est tenu en aucune manière de prévenir et d'ar-

rêter le mal, et c'est parce qu'il n'est lié par aucune obligation, qu'il a laissé à l'homme la liberté d'agir.

En outre, la permission de Dieu ne produit pas le mal, tandis que la négligence du nautonnier met le navire en danger même dans une légère tempête. Ajoutez qu'en négligeant son navire quand la tempête menace, le nautonnier le livre à la fureur des flots ; mais Dieu, ce père si bienfaisant de tous les hommes, tout en permettant le mal pour des raisons très-justes, mais que lui seul comprend, nous a donné assez de secours pour que nous puissions ne pas y tomber.

Ainsi notre opinion est bien moins attaquable que celle des stoïciens, car Dieu tire les hommes du péché et ne les y pousse pas, et par conséquent il n'a pas la méchanceté qu'on lui suppose.

Quant au premier argument qui prétend que Dieu est trompeur, puisque pouvant préserver l'homme du péché il ne le fait pas, je réponds en repoussant la conséquence, car il n'y est nullement obligé ; il faut dire plutôt qu'il est miséricordieux, puisqu'il verse sur nous une grâce surabondante qu'il tire des sources intarissables de sa bonté.

Je dis en dernier lieu que si les stoïciens comparent Dieu à un boiteux, ce défaut serait naturel en lui : or, les chrétiens ne peuvent pas admettre une telle hypothèse, pas plus sous le rapport de la nature que sous celui de la volonté, comme on peut l'inférer de ce qui a été dit antérieurement.

EXERCICE XLVIII[e].

Contre les stoïciens.

Les stoïciens se sont entièrement trompés sur les choses du ciel en reconnaissant, comme pour se jouer, une providence divine, et en croyant que tout est réglé non par la volonté de Dieu, mais par la nécessité.

Je ne veux rien dire des raisons qui les ont conduits là, mais pour faire ressortir la vérité de la discussion, qu'il me soit permis de raisonner dans leur sens.

I. Si Dieu agissait d'une manière contingente, il agirait d'une manière indéterminée, mais un fait de cette nature suppose l'imperfection de l'agent, donc il ne faut pas le supposer en Dieu, de qui est loin toute imperfection.

Prouvons la majeure : Si le nécessaire est ce qui ne peut pas ne pas être, un acte nécessaire ne pourra pas ne pas être, donc un acte contingent n'est qu'un acte indéterminé, puisque le contingent n'est que l'indéterminé.

La mineure est évidente, car l'indétermination sur un fait à produire provient d'un défaut, soit qu'on n'ait pas sagement délibéré, soit qu'on ne voie pas clairement comment le fait est réalisable, toutes choses qui sont incompatibles avec la sagesse divine.

II. Ou Dieu a arrêté de toute éternité ses actes passés, présents et futurs, ou il ne l'a pas fait : cette dernière hypothèse est inadmissible, car il y aurait dans le passé, le présent ou le futur, quelque chose qui ne serait pas d'après la volonté et la détermination de Dieu ; dans la première hypothèse, il faut se demander si les événements futurs et déterminés par Dieu pourront ou ne pourront pas être autrement qu'ils ne sont ; si l'on accorde ce dernier point, tout arrivera par une sorte d'enchaînement nécessaire ou fatal, et suivant l'erreur des stoïciens sur la fatalité : dans le premier cas, si un avenir autre que celui arrêté par Dieu est possible, Dieu est de toute nécessité soumis au changement. En effet, rien ne peut arriver autrement, à moins que ce changement ne soit déterminé par Dieu ; mais, d'après l'hypothèse, Dieu a déjà arrêté le contraire, donc si le fait change, il faut qu'il se passe en Dieu un fait analogue. Cela même est prouvé par le langage, car dire qu'une chose changera, c'est dire que Dieu en ordonnera autrement, d'où il suit qu'un changement dans le fait en suppose un en Dieu, car de l'être au pouvoir la conséquence est légitime. C'est pourquoi, bien que Dieu ait décrété de toute éternité qu'une chose sera ainsi, il est possible qu'elle soit autrement, mais cela n'est possible qu'autant que Dieu aura changé de détermination, donc Dieu peut en changer.

III. Si Dieu agit d'une manière contingente, il peut agir et ne pas agir, cela résulte de la nature du contingent ; dans l'un ou l'autre cas il est déterminé ou il ne l'est pas ; s'il ne l'est pas, il se déterminera, et il y aura changement, passage de l'indéterminé au déterminé ; si au contraire il a un projet arrêté, il peut en réaliser un autre ; et comme il ne le peut sans varier lui-même, il faut qu'il puisse se déterminer dans ce sens contraire. Mais les deux déterminations sont opposées, les actes étant simultanément impossibles, donc il peut prendre une détermination pour une autre, et il peut varier ; mais tout ceci est impossible, donc il est également impossible que Dieu agisse d'une manière contingente.

Aristote s'est aussi expliqué sur la nécessité d'agir dans laquelle Dieu se trouve, disant que pour commencer à se mouvoir de nouveau, il fallait qu'un mouvement eût précédé le mouvement antérieur ; or, comme avant l'univers il n'y avait que Dieu, s'il est l'auteur et l'ordonnateur de toutes choses, il faut qu'il y ait eu du changement en lui.

EXERCICE XLIXe.

Opinion de Jules César.

Après avoir couvert ces questions de voiles pour ainsi dire impénétrables, les scolastiques finissent par dire que Dieu agit nécessairement à l'intérieur et d'une manière contingente à l'extérieur. Je ne dirai rien du premier point, parce que je m'attache spécialement aux anciens philosophes à qui il est resté étranger, je ne m'occuperai donc que du second. Avant de l'éclaircir, je demande grâce aux esprits plus délicats pour cette locution scolastique, Dieu agit à l'extérieur, car Dieu étant partout, il ne paraît pas agir spécialement à l'extérieur ; qu'ils nous la passent donc, puisque nous ne pouvons distinguer autrement notre création de l'existence ineffable des personnes divines, qui comprend de toute éternité la génération du Fils et la production du Saint-Esprit.

Ceci posé, arrivons à la question.

La doctrine chrétienne est que Dieu agit librement et d'une manière contingente hors de lui, puisqu'il nous apprend lui-même que le monde a eu un commencement, et qu'il aura une fin; la foi chrétienne nous porte donc à dire que Dieu agit librement et d'une manière contingente à l'extérieur ; dire le contraire serait nier des articles de foi. Car si Dieu n'agit pas d'une manière contingente, il agit fatalement ; le mouvement qu'il imprime au ciel est nécessaire, il ne peut pas ne pas le mouvoir, ce mouvement ne peut pas discontinuer; et de même que Dieu meut le ciel nécessairement, il l'a mu nécessairement ; le mouvement n'a donc pas commencé, il ne finira pas, et par conséquent cet ordre de l'univers est éternel.

Essayons d'éclaircir cette question difficile.

Et d'abord, je dis que l'action de Dieu à l'extérieur est contingente, de manière qu'à une époque Dieu peut produire immédiatement un fait, et à une autre époque un fait opposé, c'est pourquoi le monde a commencé et finira, comme l'atteste l'Écriture. En effet, l'homme a le pouvoir de produire des faits contraires à des époques différentes, à plus forte raison Dieu aura ce pouvoir, ce qui prouve la vérité de ma proposition.

Je dis en second lieu, mais en soumettant ces matières comme tout le reste au jugement infaillible de l'Église romaine, je dis que Dieu n'agit pas hors de lui pour produire simultanément des faits contraires. Voici mon raisonnement : Si dans un temps donné A Dieu peut produire Titius, et dans le même temps ne pas le produire, de manière à être également seule cause dans les deux cas, ou il est déterminé pour l'un des deux ou il ne l'est pas; si non, comme dans le temps A, une partie de ces opposés sera nécessairement et ne sera pas, à moins que Dieu ne prenne une détermination, alors il changera en passant de l'indéterminé au déterminé : si au contraire sa pensée est fixée, elle peut changer, ce qui ne peut être sans une détermination nouvelle. Mais comme elle n'est pas un tout multiple (pour ainsi parler), celle qui est cessera d'être, et l'autre commencera ; ainsi il y aura changement en Dieu, ce qu'il faut plutôt nier qu'affirmer.

Je n'ignore pas que plusieurs ne sont pas de mon sentiment, mais d'ici à deux mille ans ils n'auront pas autre chose à m'opposer que cette petite raison : La volonté divine, plus efficace et plus puissante que la volonté humaine, peut facilement faire ce que celle-ci ne peut pas exécuter ; or la volonté humaine peut dans un temps A faire une chose, et dans le même temps A faire séparément le contraire, à plus forte raison, la volonté suprême et infinie le pourra.

Sans doute cette majeure est vraie à l'égard de ces actions que notre volonté exécute quand elle ne se trompe pas, mais non quand elle se trompe, car notre volonté peut errer, et la volonté divine ne le peut pas. La volonté humaine peut dans un temps A produire un fait, et dans le même temps A en produire un opposé, séparément; c'est le résultat de son imperfection, parce qu'elle est changeante; ainsi étant sans détermination elle peut en prendre une, en changer ensuite, et vous concluez qu'il en est de même de la volonté divine; c'est une grande erreur, car toute imperfection est étrangère à Dieu.

On dira : Dans un temps A, notre volonté en acte peut produire un effet B et son contraire, ainsi Dieu concourt dans un même instant à la production d'un effet et de son contraire; donc si notre volonté varie ainsi dans son exercice, il en sera de même pour Dieu, qui est pour quelque chose dans nos actions.

Si Dieu coopère à nos actions, la détermination ne vient cependant pas de lui, mais de notre volonté qu'il a créée libre; si donc Judas a péché, c'est parce que sa volonté et non pas Dieu a pris une détermination.

Ainsi puisque la détermination vient non de Dieu, mais de notre volonté, le changement vient de la même source que la détermination.

En disant que Dieu ne peut pas produire deux faits contraires et simultanés, j'entends parler de ceux dont il est la cause totale et immédiate; il est cause de la détermination dans les êtres qui ne peuvent pas se déterminer par eux-mêmes, et qui ont besoin de la nature, tels sont les actes qui ne pro-

viennent pas de la volonté, ainsi l'argument ne prouve rien contre moi.

Je dis en troisième lieu que Dieu, par le fait de sa détermination, agit inévitablement et nécessairement comme il l'a arrêté et décrété en lui-même, parce que les décrets divins sont immuables : « Je suis Dieu et je ne change pas, » dit l'Écriture.

On objecte que si Dieu agissait ainsi nécessairement, il n'aurait pas créé le monde.

Je suis loin d'en convenir, car Dieu a créé le monde inévitablement et nécessairement, parce que de toute éternité il en avait arrêté la création à un instant donné, il n'en résulte donc pas l'opposé[1], mais la première proposition; parce que, d'après sa résolution, il n'a pas pu créer le monde de toute éternité; ainsi, bien que par la détermination supposée, la création du monde fût nécessaire, à un moment donné, cependant Dieu ne le créa pas éternellement, ce fut un fait nouveau et qui eut un commencement. L'action de Dieu n'est donc pas nécessairement fatale dans le passé, le présent et l'avenir, mais dans le moment où il a de toute éternité décrété d'agir.

On dira que si Dieu a créé nécessairement le monde à un instant donné A, puisqu'il l'avait décrété pour cet instant de toute éternité, il en résulte que cet axiome reçu de tous les théologiens est faux, savoir que la manifestation de l'universel à l'extérieur est contingente.

Je réponds que cette opinion, commune aux théologiens, n'est pas vraie dans la détermination, mais dans un sens opposé; d'après cela, cette manifestation de l'universel sera contingente, parce qu'elle ne découle pas absolument de la nature, comme distincte de la volonté : nous dirons qu'elle est nécessaire, non pas simplement, mais en vertu de la détermination divine.

On insiste : Cette détermination de la volonté divine est sim-

[1] C'est-à-dire l'éternité du monde.

plement nécessaire, ou elle ne l'est pas; si oui, comme la manifestation de l'universel suit nécessairement cette détermination, cette manifestation est alors absolument nécessaire; car, suivant la condition, l'antécédent étant absolument nécessaire, le conséquent l'est aussi, et ainsi la manifestation de l'universel est absolument nécessaire, ce qui est contre la réponse. Si l'on admet, au contraire, que la détermination divine est contingente, elle peut n'être pas en Dieu; mais ce qui de fait est dans un être et peut n'y pas être, ne peut pas avoir lieu sans variation ni changement de sa part, donc Dieu doit varier, ce qui est le comble du ridicule.

Écoutez : après que Dieu s'est déterminé, le fait ne peut plu ne pas avoir lieu, mais auparavant, il pouvait ne pas être, la détermination pouvait être différente, d'où il suit que Dieu ne change pas, ne varie pas, ce dernier cas n'arrivant que lorsqu'on quitte une détermination prise antérieurement; or une détermination divine est toujours invariable.

Tout ce raisonnement ne serait-il pas une erreur? Dans l'éternité rien n'est avant, rien n'est après, puisque, suivant la définition de Boëce, l'éternité est toujours le présent; or, dans ma réponse, je dis qu'avant que Dieu eût une détermination, il pouvait en prendre une autre.

De plus, si Dieu pouvait d'abord se déterminer autrement, il y avait donc d'abord en lui indétermination, mais cela implique une imperfection à laquelle Dieu serait exposé.

Enfin, quoique Dieu ayant pris une détermination ne puisse plus en changer, toutefois, avant de l'avoir prise il pouvait s'arrêter à une autre, ce qui suppose encore le variable pour condition. Car si je peux m'asseoir et ne pas m'asseoir, je parais naturellement indéterminé, et puis ensuite sujet au changement; ainsi donc, si Dieu a pu se déterminer autrement qu'il ne l'a fait, ou il était fixé avant l'acte de la détermination, ou il ne l'était pas. S'il l'était par exemple en A, il n'a pas pu se déterminer autrement sans changer d'avis, ce qui est impossible : s'il ne l'était pas, il est passé, en se fixant, de l'indéterminé au déterminé, ce qui est également impossible.

Chacune de ces objections aura ma réponse : De ce que la détermination procède de la volonté divine et de ce que, dans un sens identique, la cause précède l'effet, il ne s'ensuit pas qu'il faille concevoir Dieu comme ayant une volonté indéterminée. En un sens, au contraire, celle-ci ne peut jamais l'être, car Dieu ne reçoit sa détermination de personne que de lui-même, ce qu'on ne peut dire d'aucun agent créé, parce que toute l'essence d'une créature, dans l'être et dans l'action, dépend du créateur ; ce n'est donc pas imputer une imperfection à Dieu que dire que, sans aucun tort pour la majesté divine, l'acte de l'intelligence précède celui de la volonté.

On en trouve la preuve dans les choses de ce monde. Un homme est d'abord perçu comme étant un animal, et non comme un être raisonnable ; en réalité, cependant, il ne peut pas être animal et n'être pas raisonnable ; ainsi de Dieu, nous pouvons le concevoir comme indéterminé sur quelque point.

Cependant j'éprouve un doute en écrivant ces lignes : peut-il arriver que Dieu ne fasse pas ce qu'il peut faire? Quoique les docteurs répondent généralement par l'affirmative, il me semble qu'il n'en est rien ; parce que si Dieu ne fait pas ce qu'il n'a pas résolu de faire, il ne doit rien faire que d'une manière déterminée, autrement il se trouverait l'auteur de ce qu'il n'aurait pas arrêté de faire, puisque, dans l'hypothèse, un fait pourrait arriver sans la détermination de l'agent ; si donc Dieu peut avoir une détermination et ne pas l'avoir, il n'est pas l'acte le plus pur, puisqu'il n'a pas ce qu'il peut avoir.

Or, d'après l'hypothèse, il est évident qu'il n'a pas cette détermination, puisqu'il ne la réalisera pas ; en effet, l'opposé vient de l'opposé ; si Dieu se fût déterminé, il eût exécuté, donc il ne s'est pas déterminé. Aussi Aristote, se livrant à l'examen de ces difficultés, dit-il absolument, qu'en Dieu, l'être et le pouvoir, l'essence et la puissance ne sont qu'un, et qu'autrement il y aurait en Dieu une imperfection, comme il l'a démontré.

Pomponat dit que Dieu peut faire des choses que cependant il ne fera pas sans toutefois l'avoir décrété, car il ne répugne

pas à la puissance divine de produire d'autres mondes ; cela se dit communément de la puissance absolue, mais nullement dans le sens de la détermination, laquelle se rapporte au contraire à la puissance ordinaire, qui est la vraie et réelle puissance; l'absolu étant plutôt ce qui ne répugne à rien.

Un si grand philosophe n'ayant pas rougi d'adopter cette pauvre distinction des scolastiques, moi, qui ne suis pas versé comme lui dans toutes les parties de la philosophie, je devrais l'adopter, surtout quand le plus grand nombre me regarde comme suivant les traces de Pomponat ; cependant si je l'aime, j'aime encore plus la vérité, c'est pourquoi je dis que rien n'est plus faux que cette distinction de la puissance divine en ordinaire et absolue; je le prouve en renversant ce qui lui sert de base. Les scolastiques ayant remarqué que la puissance divine est infinie, et que ses œuvres sont finies, puisque le ciel lui-même est fini, ont vu deux puissances en Dieu ; l'une qu'ils nomment ordinaire et l'autre absolue, et qui toutefois ne font qu'une en Dieu. En effet, la puissance ordinaire n'est qu'une partie de l'absolue, car il serait impie de poser en Dieu quelque chose qui ne fût pas absolu et Dieu lui-même ; sa puissance n'est pas réglée et disposée par l'ordre, car c'est lui qui est l'auteur de l'ordre, la nécessité de cet ordre vient de lui, c'est envers les choses un effet de sa sagesse et de sa bonté, et il n'était pas bon que les cieux obéissent à un autre mouvement ; il a pu, si l'on veut, il peut et pourra créer d'autres mondes ; mais alors il n'est pas l'être parfait ; or, le souverain bien veut toujours ce qui est le meilleur et ce que lui révèle sa sagesse. Dieu n'agit donc pas au moyen d'une puissance finie, car l'effet n'a pas ce caractère, et l'acte est toujours ce qu'est la cause : l'éternité de l'essence et de la puissance est supérieure à l'œuvre, mais il y a des parties intelligibles qui les rapprochent et qui se succèdent à l'infini. J'ai ajouté ceci parce que récemment quelques demi-philosophes ont dit qu'outre le ciel, la dernière créature était infinie.

EXERCICE L^e.

Réponse aux objections.

Au moyen de tout ce qui précède on peut facilement renverser les raisonnements des stoïciens.

Premièrement. Si l'action de Dieu est contingente, elle est indéterminée, et par conséquent Dieu est un être imparfait. Je repousse la conséquence, car Dieu n'agit pas d'une manière contingente en tant qu'il peut dans le même instant agir et n'agir pas, mais seulement par rapport à des époques différentes. Mais selon ces moments où il est actif ou inactif, il agit inévitablement et d'une manière très-déterminée, pour ainsi dire ; de même que le Soleil fera le jour et la nuit aux différentes époques, mais en supposant comme inévitable l'ordre de l'univers ; ainsi de Dieu, en qui s'allie, comme il est manifeste, la nécessité avec la contingence.

En parlant ainsi de la contingence en Dieu, je veux dire qu'il n'est pas impossible que Dieu n'agisse pas, mais qu'il agit nécessairement en supposant qu'il ait résolu d'agir.

Les stoïciens demandaient encore si Dieu avait de toute éternité une détermination sur le présent et l'avenir. Je dis que oui, et que rien n'est et ne pourra être autrement qu'il l'a éternellement décrété; donc tout est et sera ainsi, inévitablement : j'accorde que tout l'avenir est nécessaire d'après la détermination divine, parce que de cette dernière dépendent la substance et les accidents d'une chose ; mais de ce que Dieu a décrété de toute éternité que telles choses arriveraient nécessairement et inévitablement, telles autres d'une manière contingente, il suit que les unes seront nécessaires et inévitables, les autres libres et contingentes.

On dira que Dieu ayant résolu de toute éternité que Caïus serait l'année prochaine, nous admettons qu'il en sera ainsi.

Je réponds que cette proposition a rapport à l'avenir ; c'est pourquoi Dieu n'a arrêté l'existence future de Caïus pour l'année prochaine, que comme un fait contingent et pour un mo-

ment donné, mais non pas absolument; s'il est dans ce mo
ment, il sera d'une manière contingente.

On insiste : Donc Dieu est incertain si Caïus sera l'anné
prochaine.

Voici ma réponse : Si l'on entend par incertitude une pur
négation, j'accepte, car il ne peut y avoir aucune certitud
sans le fait du contingent; mais si l'on entend parler d'u
doute, je repousse la proposition, car en Dieu il ne peut s
trouver aucun doute; il sait de ce Caïus à venir tout ce qu
peut en être su, lorsqu'il sait son existence contingente, e
cette connaissance n'engendre aucun doute dans le sujet o
elle se trouve. Ainsi nous n'avons aucun doute sur les chose
nécessaires ou impossibles, quand nous leur connaissons l'un o
l'autre de ces deux caractères; ainsi Dieu n'a aucun doute su
l'existence future de Caïus, quand il en sait tout ce qu'il peu
en savoir, et comme le comporte la nature d'un objet futur.

Dira-t-on d'après cela que l'avenir est incertain pour Dieu?
Je réponds que l'avenir est incertain et que le présent ne l'est
pas; que si l'on affirme que Dieu connaît l'avenir, il faut comprendre que c'est en tant que tout est présent pour lui dans le
sein de l'éternité, et en dehors des causes; ainsi ce qui est certain ne l'est pas comme avenir, mais comme présent.

On disait en troisième lieu que si Dieu agit d'une manière
contingente, il est déterminé ou il ne l'est pas.

Je réponds que c'est d'une manière absolue que l'action de
Dieu est contingente, parce qu'il ne répugne pas que Dieu
agisse ou qu'il n'agisse pas : la détermination admise, il agit
nécessairement, parce que cette détermination pour un fait ne
peut pas en produire un autre. Cependant elle est encore dite
contingente, non parce qu'elle peut ou qu'elle a pu être, car
elle est éternelle, elle l'est et le sera; ainsi elle n'a pas pu, elle ne
peut, elle ne pourra pas ne pas être; mais bien parce qu'il ne
répugne pas qu'une autre détermination ait été prise; c'est
pourquoi il n'y aurait aucun inconvénient à ce que Dieu eût
arrêté la non-existence du monde. Car Dieu est bon et sage
après la création comme il l'était avant.

Je dirai en peu de mots, à ce sujet, ce que je pense d'Aristote, avec lequel je me trouve en opposition ; il prétend que Dieu agit nécessairement, et cependant, dans sa Morale et ailleurs, il déclare que l'homme est libre. Ces deux propositions se contredisent, et sont à vrai dire impossibles; car, soit une cause nécessaire, les effets ne seront pas contingents mais nécessaires ; donc si Dieu agit fatalement, notre volonté n'est pas libre. J'adresse cette question à Aristote : Notre volonté peut-elle, oui ou non, prendre séparément l'un ou l'autre parti, sans l'intervention d'un agent déterminant ? Si elle ne le peut pas, elle n'est pas libre, ce qui va droit contre Aristote ; si elle le peut, à plus forte raison Dieu le pourra, donc Dieu peut de nouveau produire le mouvement ou le monde, abstraction faite du mouvement antérieur ; or, ce qui pousse Aristote à affirmer le caractère de fatalité en Dieu, c'est qu'il regarde comme impossible un mouvement ultérieur sans un mouvement précédent. Comme ce principe est faux dans l'hypothèse de la volonté libre, si celle-ci est réelle, Dieu n'agit pas fatalement, d'où il suit que l'action fatale de la part de Dieu entraîne la non liberté. Je suis donc en contradiction avec Aristote, puisqu'il affirme, d'une part, que Dieu agit nécessairement, et de l'autre, que dans l'homme la volonté est libre.

Je m'étais proposé de discuter contre les stoïciens sur la question de la destinée, mais des occupations graves me forçant, à mon grand regret, d'ajourner cette question, je m'engage à la traiter avec tout le soin qu'elle mérite, dans la seconde partie de l'Amphithéâtre.

Puisse le lecteur recevoir avec bienveillance ce faible essai, que j'ai écrit sans recherches, pour délasser mon esprit, malgré les difficultés des circonstances, les exigences du temps et de nombreux soucis ; s'il y rencontre quelque chose qui ne soit pas entièrement d'accord avec la raison, qu'il le rejette et l'efface, pourvu qu'il soit en état d'en juger. Car si, par hasard (ce que j'aurais peine à croire), il s'y trouvait quelques pensées en opposition avec les institutions, les décrets ou les dogmes de l'Église, je désire qu'on les regarde comme non ave-

nues. Enfin, je soumets ce petit ouvrage au jugement et à l'autorité de notre très-saint père le Pape, Paul V, qui assis en sage modérateur sur le trône de l'Église, nous retrace toutes les vertus des pontifes qui l'ont précédé.

Je veux consacrer les derniers mots de ce livre à louer le Dieu créateur et conservateur de toutes choses.

La volonté suprême, animée du souffle divin, emporte mon âme, qui va tenter une voie nouvelle sur les ailes de Dédale.

Qui osera mesurer la Divinité ineffable, qui n'a pas commencé, et la décrire dans les bornes étroites d'un esprit poétique?

Origine et fin de toutes choses, la source et le principe, le but et le terme de son être ;

Dans son repos, Dieu est tout, en tous lieux et en tout temps, distribué dans toutes les parties, il est tout entier dans chaque endroit.

Aucun lieu, aucunes régions ne le renferment dans leurs limites; ils le possèdent; mais, tout entier à tout, il se dissémine librement dans l'espace.

Sa puissance suprême est de vouloir; son œuvre est une volonté invariable; il est grand sans quantité et bon sans qualité.

Ce qu'il dit est produit aussitôt, l'œuvre suit la parole; il a parlé, et à sa voix tout a été.

Il voit tout; seul il est dans toutes ses œuvres; le passé, le présent et l'avenir, il prévoit tout éternellement.

Toujours le même, il remplit tout de son être et soutient toute chose; il soutient l'univers, le meut et l'embrasse; il le gouverne d'un signe de son sourcil.

O Dieu bon, je t'en supplie, jette sur moi un regard, joins-moi à toi par un nœud de diamant; ton seul et unique but est de faire des heureux.

Quiconque se réunit à toi, s'élève; uni à toi seul il embrasse tout, à toi qui t'épanches sur tout et à qui rien ne manque.

Jamais tu n'abandonnes un être qui a besoin de toi, de ton

propre mouvement tu donnes tout à toutes choses ; à l'univers tu subordonnes tout et toi-même.

Tu es la force de ceux qui travaillent, le port ouvert aux naufragés, la source éternelle qui répand la fraîcheur dans les eaux.

Repos suprême, paix et calme de nos cœurs, tu es la mesure et le mode des choses, l'espèce et la forme que nous aimons.

C'est toi qui es la règle, le poids, le nombre, la beauté ; toi qui es l'ordre, l'honneur et l'amour en toute chose ; le salut et la vie, le nectar et la volupté divine.

Source de la sagesse profonde, lumière véritable, loi vénérable, tu es l'espérance infaillible, l'éternelle raison, la voie et la vérité.

Gloire, splendeur, lumière désirable, lumière inviolable et suprême ; tu es la perfection des perfections ; quoi encore ? le plus grand, le meilleur, l'un, le même.

DIALOGUES.

ALEXANDRE, JULES CÉSAR.

ALEXANDRE.

Salut à Jules César.

JULES CÉSAR.

Salut à mon cher Alexandre. Qui peut donc vous amener si matin ? Est-ce quelque chose en quoi je peux vous être utile?

ALEXANDRE.

Oui, et beaucoup.

JULES CÉSAR.

Parlez, je suis tout prêt à vous servir.

ALEXANDRE.

Je n'en doute pas.

JULES CÉSAR.

Hâtez-vous de me dire ce que vous désirez de moi.

ALEXANDRE.

Je vais le faire, puisque vous m'y invitez avec tant de bienveillance. Voici donc de quoi il s'agit. Après avoir philosophé pendant bien des années dans les écoles de la Sorbonne, je me vois tombé dans des difficultés si ardues et si inextricables, comme dans les filets de Chrysippe, que si vous m'en tirez, je serai forcé de vous signaler à la postérité comme le dieu des philosophes.

JULES CÉSAR.

Ce que vous demandez là est difficile, et bien au-dessus de mon faible génie.

ALEXANDRE.

Qu'entends-je? les philosophes voudraient-ils souiller leu candeur des taches de l'hypocrisie?

JULES CÉSAR.

Que jamais la juste et sage postérité n'accuse Jules Césa d'un tel crime; du reste, il ne cherche pas à saisir d'un oreille avide les bruits de la louange, il n'ambitionne pas l faveur populaire, certain qu'il est, que ce que nous savon est bien peu de chose, comparé à ce que nous ne savons pas.

ALEXANDRE.

Allons, vous à qui on ne peut refuser d'avoir tant mérit dans chaque science, charmons les ennuis de la solitude pa un entretien agréable et littéraire.

JULES CÉSAR.

Dispensez-moi de cela, je vous en prie.

ALEXANDRE.

Pourquoi donc?

JULES CÉSAR.

Parce que je ne peux pas, à l'improviste, traiter un tel sujet avec toute la perfection, la force et la circonspection convenables.

ALEXANDRE.

Votre langage est plein d'agrément et d'élégance, tout l monde en convient.

JULES CÉSAR.

Je vous rends grâce, si toutefois vous ne cherchez pas à vous moquer.

ALEXANDRE.

Assurément non; mais au lieu de me rendre grâces, entron en matière dès maintenant, c'est le plus grand plaisir que vou puissiez me faire.

JULES CÉSAR.

Je le ferais avec empressement, pour vous plaire, si u exemple ne me faisait craindre de n'y être pas propre.

ALEXANDRE.

Quel exemple?

JULES CÉSAR.

Une lumière subite frappe douloureusement ceux qui sont restés longtemps dans les ténèbres.

ALEXANDRE.

D'où vient cet effet ?

JULES CÉSAR.

De l'action des formes nouvelles sur des yeux qui n'y sont pas accoutumés.

ALEXANDRE.

C'est vrai, mais quel rapport cela a-t-il avec votre refus?

JULES CÉSAR.

Un grand, si je ne me trompe : après avoir passé inutilement et misérablement la meilleure partie de ma vie dans les voyages et à la cour des princes, je me crois peu propre à disserter sur les matières si compliquées de la philosophie, matières d'autant plus difficiles à expliquer qu'elles sont plus élevées.

ALEXANDRE.

Cela est encore vrai, mais vous possédez une foule d'observations, fruit des immenses lectures de votre jeunesse; votre esprit est d'une vigueur remarquable, et vous avez ce jugement si solide, que j'ai coutume d'appeler l'âme de la sagesse.

JULES CÉSAR.

Je n'aime pas que vous ayez recours aux aiguillons d'un éloge qui ne m'est pas dû, pour stimuler mon esprit engourdi par un long repos.

ALEXANDRE.

Alors, qu'il ne néglige aucune occasion de se livrer à un examen plus approfondi.

JULES CÉSAR.

Jamais je ne repousserai une si belle occasion de m'instruire. Ainsi, soutenu par votre savoir et votre parole ornée et pleine de suc, je m'efforcerai de me rendre à vos désirs, à condition que si je viens à me tromper, vous ne vous mettrez pas à fuir; jurez-le-moi par les mânes sacrés d'Aristote.

ALEXANDRE.

Portez-vous donc tellement envie à un jeune homme de mon temps, que vous lui refusiez quelques gouttes des sources abondantes d'une philosophie moins connue?

JULES CÉSAR.

Vous n'ignorez pas que dans la discussion je repousse les opinions populaires ; aussi plus les miennes s'éloignent des routes battues, plus elles prêtent à la calomnie.

ALEXANDRE.

Les hommes instruits comprennent déjà que les mépris de vos détracteurs sont au-dessous de vos vertus : que cherchez-vous, que demandez-vous de plus? Vous devez plutôt désirer les jugements des sages, que redouter la censure des aristarques et des demi-docteurs qui cherchent par envie à rabaisser votre renommée : vous avez, ce qui est donné à bien peu, un nom connu et célébré chez les grands seigneurs de la France, vous êtes en butte à l'envie; c'est le sort des hommes les plus instruits; enfin, vous avez repoussé ce que la foule des cœurs lâches recherche avec le plus d'ardeur, l'argent, cet écueil des esprits philosophiques.

JULES CÉSAR.

Prenez garde, je vous en prie, de me pousser par l'attrait d'une vaine gloriole dans un faux pas d'où je ne pourrais pas me tirer; si d'un côté l'amour de la sagesse me pousse, de l'autre je suis retenu par la grandeur de l'entreprise.

ALEXANDRE.

Il faut oser quelque chose pour ses amis et pour la philosophie.

JULES CÉSAR.

Si vous voulez me servir de guide, je n'hésite plus à entrer dans les retraites secrètes de la philosophie.

ALEXANDRE.

Je vous précéderai volontiers, en vous posant les questions et les difficultés les plus cachées; vous me suivrez en me répondant.

JULES CÉSAR.

Je ferai volontiers tout ce que je pourrai.

ALEXANDRE.

C'est ce que je désire.

JULES CÉSAR.

Commencez.

DE L'ORIGINE DE L'HOMME.

ALEXANDRE.

Laissons-là les abeilles[1] ; et dites-moi, s'il est possible, comment fut formé le premier homme.

JULES CÉSAR.

Diodore de Sicile fait naître le premier homme fortuitement t du limon de la terre.

ALEXANDRE.

Mais si cela est, d'où vient que depuis cinq mille ans que le nonde est formé, selon cet athée, aucun homme ne soit né de ı même manière?

JULES CÉSAR.

Il n'est pas le seul qui ait pris ce conte pour une vérité; il n est qui affirment que le concours des astres peut donner à ı matière certaines formes d'où peuvent provenir des êtres ıumains.

ALEXANDRE.

A quels mouvements circulaires des astres attribue-t-on ce ıit jusqu'à présent? car il serait vrai si nous admettions, avec ·s fables grecques, les pierres de Deucalion et de Pyrrha.

JULES CÉSAR.

Cependant Jérôme Cardan me paraît être de cet avis : « Car, dit-il, quand non-seulement les petits animaux, mais encore les plus grands naissent de la pourriture, on peut affirmer

[1] Les abeilles sont le sujet du dialogue qui précède celui-ci dans l'ouvrage omplet.

» de tous ce qu'on pense des souris et des rats, et des poissons
» qui renaissent fortuitement dans les eaux nouvelles. »

ALEXANDRE.

Beau raisonnement de Cardan ! une souris peut naître de la pourriture, donc, l'homme peut en naître également.

JULES CÉSAR.

C'est une supposition de sa part. Lorsque la pourriture est formée, la partie grasse se sépare de la poussière, et aussitôt la chaleur donne une âme propre à cette matière.

ALEXANDRE.

Manque-t-il aujourd'hui de ces amas d'ordures et de limon ? pourquoi n'en voit-on pas sortir un bœuf ou un cheval ?

JULES CÉSAR.

Il faut dire cependant que Diodore de Sicile rapporte qu'en un certain endroit du Nil, où le fleuve regorge et forme un lit de boue, il en sort des animaux d'une grosseur extraordinaire, dès qu'il a été échauffé par les rayons du soleil.

ALEXANDRE.

Je ne saurais souscrire à un tel mensonge.

JULES CÉSAR.

D'autres ont rêvé que le premier homme était né de la pourriture de plusieurs cadavres de singes, de porcs et de grenouilles, car entre la chair et les mœurs de ces animaux et celles de l'homme il y a une grande ressemblance. Cependant, quelques athées plus traitables ne donnent qu'aux Éthiopiens les singes pour ancêtres, parce qu'ils ont la peau de la même couleur.

ALEXANDRE.

Je m'étonne qu'en voyant l'homme et son port majestueux on refuse de reconnaître en lui un être infiniment supérieur aux autres animaux.

JULES CÉSAR.

Les athées nous crient que les premiers hommes marchaient pliés et à quatre pattes comme les brutes, et que ce n'est que par des efforts qu'on parvint à changer cette manière, qui recommence à prendre ses droits dans la vieillesse.

ALEXANDRE.

Je voudrais voir une expérience de cette nature, et si un ·nfant nouveau-né, élevé dans une forêt, marcherait comme ıne brute ou sur deux pieds; mais repoussons ces délires des thées, et tenons-nous-en aux règles de la foi. Pourquoi 'homme a-t-il été créé?

JULES CÉSAR.

Parlant un jour en public sur cette question, je la résolus ·ar une sorte de gradation qui va depuis l'être le plus humble ısqu'au plus élevé.

ALEXANDRE.

Expliquez-moi cela.

JULES CÉSAR.

Selon les averroïstes, la matière première est la puissance ınique, l'acte, Dieu : près de Dieu sont les substances immaérielles; près de la matière est la forme de la corporéité, et ntre elles se trouve deux âmes brutes, l'âme végétative et âme sensitive : au-dessus d'elles, il y a l'entendement, inféeur aux intelligences; car existant dans la matière, il est nmatériel et peut en être détaché par son essence, mais il y este joint pour lui imprimer la forme.

ALEXANDRE.

C'est raisonner subtilement; toutefois, je croyais que l'homme ·ait été créé pour commander aux autres animaux.

JULES CÉSAR.

Osez-vous dire que l'homme commande au basilic?

ALEXANDRE.

Sans doute, et même il le tue quelquefois.

JULES CÉSAR.

Et le basilic tue l'homme, ainsi le pouvoir est égal. Mais un autre côté, les sages croyaient que le pouvoir entraînait servitude et l'obéissance; or, quel est l'homme qui a jamais abli en société les basilics, les abeilles, les hirondelles, les ıleines ou les aigles? Que si l'homme les prend quelquefois, ıelquefois aussi il tombe en leur pouvoir. Le crocodile ıisit dans les replis de sa queue ceux qui viennent boire au

bord du Nil; le polype n'épargne pas non plus les plongeurs. Enfin si l'homme les tue, il est tué par eux, s'il les dévore il est aussi leur proie.

ALEXANDRE.

Cette rébellion des animaux contre l'homme vient du péché mais quand nos premiers parents coulaient des jours heureux et pleins d'innocence dans les champs élysées, tous les animaux leur obéissaient; ô âge d'or!

JULES CÉSAR.

Pourquoi gémir? Après le péché l'homme commande encore à la brebis, et avant le péché, le serpent préd.....

ALEXANDRE.

Je vous comprends.

JULES CÉSAR.

Je voulais dire que la faute d'Adam fut pour nous une heureuse faute, puisqu'elle nous a valu un si grand rédempteur, et qu'aujourd'hui non-seulement nous commandons aux animaux, mais que nous avons les anges pour pédagogues. Mais laissons ces matières aux vieillards de la Sorbonne, et occupons-nous de philosophie.

ALEXANDRE.

J'y consens.

LIVRE IV.

DE LA RELIGION PAIENNE.

DE DIEU.

ALEXANDRE.

Après nous être occupés de l'origine et de la reproduction de l'homme, des sens et de tout ce qui se rattache à ces matières, il nous reste, mon cher Jules, si c'est votre volonté, à étudier la fin de l'homme, c'est-à-dire Dieu.

JULES CÉSAR.

Les philosophes n'admettent pas que Dieu soit la fin de

l'homme ; si cela était, disent-ils, l'homme serait plus noble que Dieu : mais Dieu est sa propre fin à lui-même ; car c'est ainsi qu'ils parlent, avec assez de légèreté. En effet, Dieu n'est ni son principe ni sa fin, puisqu'en lui il n'y a ni parties, ni mouvement, ni milieu, ni extrêmes, ni commencement, ni fin ; il n'y a qu'une chose : Lui. Dieu est simple, il n'y a donc en lui aucune distinction, on ne peut faire aucune comparaison entre lui et d'autres causes. L'homme, disent-ils encore, n'est pas à cause de Dieu, qui n'a besoin de personne.

ALEXANDRE.

Si Dieu n'a pas créé l'homme pour lui, puisque l'Être suprême et éternel n'avait besoin de personne, c'est donc pour l'homme lui-même ; donc celui-ci est la fin de Dieu.

JULES CÉSAR.

Puisque tout agent est mu en vue d'un but, l'homme, avant d'être, ne pouvait pas mouvoir Dieu vers sa créature.

ALEXANDRE.

L'homme n'a donc pas été formé pour un but ?

JULES CÉSAR.

Je ne veux pas affirmer avec les épicuriens que l'homme est l'enfant du hasard, mais suivant les théologiens, je dirai qu'il est né pour recevoir de Dieu une félicité éternelle.

ALEXANDRE.

L'homme est accablé de tant et de si grandes misères, que si ce n'était pas contredire la religion chrétienne, pour laquelle je verserais mon sang avec joie, je ne craindrais pas de soutenir que s'il y a des démons, ils passent dans les corps des hommes pour les punir de leurs crimes. Mais en parlant des choses divines, je reconnais toutes les bontés de Dieu envers l'homme, et je suis plein de foi dans l'éternité.

JULES CÉSAR.

L'horreur du néant est naturelle à tous les animaux, aussi tous cherchent une durée sans fin, soit dans leurs descendants, soit par la renommée, quoiqu'il y en ait peu qui cèdent à l'amour de la véritable éternité : c'est ce qui fait qu'on trouverait à peine un homme, même dans la plus grande misère, qui

désirât la mort. Ceci toutefois ne prouve rien, et nous pouvons croire, d'après les promesses du Sauveur, que le monde tombera en ruines, et que le jour du jugement arrivera : « Cependant, dit-il, quand le Fils de l'homme viendra, tu penses » qu'il trouvera la foi sur la terre. »

ALEXANDRE.

Cardan interprète ainsi ces paroles[1] : « Lorsque les rencontres des chefs seront célébrées à l'Orient et à l'Occident, » la loi de justice sera observée au commencement et à la fin » du siècle et surtout à la fin, à cause de la conjonction de Jupiter et de Saturne près de l'angle de l'Occident ; c'est pourquoi il a dit que lorsque le Fils de l'homme viendrait il trouverait la foi sur la terre. »

JULES CÉSAR.

Est-ce que la foi est opposée à la justice? Cardan admettrait-il quelque chose d'injuste dans la religion chrétienne? Assurément non, car lui-même a dit[2] : « Naturellement notre » religion est la religion de la piété, de la justice, de la foi, de » la simplicité, de la charité. » Et ailleurs : « Les chrétiens » sont sous la conjonction de Jupiter et du Soleil, dont le jour » est celui du Seigneur : or, le Soleil indique la justice et la » vérité, mais la loi chrétienne contient plus de vérité, et rend » les hommes plus simples. »

ALEXANDRE.

A Amsterdam, un malheureux athée critiquait singulièrement ces derniers mots de Cardan, pour faire ressortir la simplicité des chrétiens, ajoutant que saint Paul avait bien mérité de la religion chrétienne, parce qu'il n'avait pas d'autre désir que d'élever les âmes chrétiennes dans la simplicité, disant que le mariage est l'emblème de l'union du Christ et de l'Église, et conviant les époux d'aimer leurs épouses comme le Christ aime l'Église. Comme je soutenais à cet athée que les chrétiens ne sont pas faibles d'esprit, comme l'attestent les combats de

[1] Sur Ptolémée, Jug. des astres, l. II.
[2] Ibid. f. 369.

tant de glorieux martyrs, ce blasphémateur rapportait ces luttes à une imagination exaltée, à la passion pour la gloire, et même à une humeur hypocondriaque. Il ajoutait que chaque religion, même la plus absurde, avait eu ses martyrs ; que les Turcs, les Indiens, et de nos jours les hérétiques, avaient produit des confesseurs que les tourments n'avaient pas arrêtés. Voyez, disait-il, combien, sous le règne de Marie, de protestants anglais ont subi la mort pour leur religion. Dans mon zèle pour la religion de Dieu, je me mis à le traiter d'antechrist.

JULES CÉSAR.

Que répondit-il?

ALEXANDRE.

Il se prit à rire. Pourquoi riez-vous? lui dis-je. Parce que tous les récits qu'on fait sur l'Antechrist ne sont que des fables; Paul n'affirmait-il pas déjà qu'il était sur le point de paraître, tandis que voilà seize cents ans qu'on l'attend? Je répondais que Paul avait pu vouloir désigner Ebion et Cérinthe, qu'on pouvait regarder comme de véritables antechrists, puisqu'ils avaient voulu dépouiller Jésus de sa divinité ; que d'ailleurs les hérétiques, en quittant la sainte Église catholique, étaient appelés antechrists.

JULES CÉSAR.

Que répondait cet insensé?

ALEXANDRE.

Il se tut pendant quelque temps, puis il s'écria : O l'admirable sagesse du Christ! Je me sentis tout joyeux, croyant qu'il s'amendait; mais j'étais dans l'erreur, car il murmurait tout bas : Le Christ, interrogé pour savoir s'il fallait lapider la femme adultère, ne dit pas non, parce que la loi était formelle; mais il ne dit pas oui, parce qu'il aurait donné un exemple de cruauté, ce qui aurait pu éloigner plusieurs de sa doctrine ; donc il répondit : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette la première pierre. » C'est pourquoi personne n'osa condamner la femme adultère. Une autre fois, les scribes lui demandèrent s'ils étaient obligés de payer le tribut

à César; il n'osa pas dire non, dans la crainte d'être accusé du crime de lèse-majesté; il ne voulut pas non plus dire oui, puisqu'il renversait la loi de Moïse; alors, comme un nouveau prince, dont l'autorité est encore chancelante, promet de respecter les vieilles immunités, et qui, une fois affermi, refuse de remplir ses promesses, Jésus dit : Je ne suis pas venu détruire, mais seulement compléter. Et plus tard, une fois devenu fort, il la renversa de fond en comble. Il demanda donc : « De qui est cette image? » De César, répondit-on. « Rendez » à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient » à Dieu. » Telle fut la conclusion du Christ. Les pharisiens lui ayant demandé au nom de quel pouvoir il instruisait les peuples, il se vit dans un double embarras : s'il avait dit au nom du pouvoir humain, il était taxé de mensonge, car il n'était pas initié aux mystères des Hébreux; et, par crainte de ceux-ci, il n'osait pas affirmer qu'il tenait son pouvoir d'en haut; il demanda donc fort subtilement lui-même au nom de quel pouvoir Jean baptisait; par là il jetait les pharisiens dans la même perplexité : la raison politique empêchait d'attribuer à Dieu la prédication de Jean, car eux qui l'avaient repoussé se seraient alors condamnés; ils n'osaient pas dire non plus que le baptême de Jean était une invention humaine, car ils se seraient attiré la fureur de la populace. Les actes du Christ sont donc fort sages; mais ce qui est le plus digne d'admiration, c'est d'avoir annoncé la venue de l'Antechrist; c'était pourvoir à l'éternité de la religion chrétienne. J'étais indigné, et je m'écriai : Que dites-vous? Quelle folie est la vôtre? Écoutez, me dit l'athée; les anciens prophètes de la loi ont prédit un Messie qui serait un homme extraordinaire, orné de toutes les vertus, et le plus digne d'hommage et de vénération; ils fournissaient ainsi l'occasion à plusieurs de se dire le Messie, afin de s'attribuer ces éloges sublimes qui chatouillent le cœur de tous les hommes. Le Christ, le plus sage de tous les prophètes, prédit aussi qu'un nouveau législateur viendrait pour renverser sa loi; qu'il serait odieux à Dieu, l'allié du démon, la sentine de tous les vices et la désolation du monde : c'est pourquoi

personne ne se donnera comme l'Antechrist, personne ne voulant se couvrir de tant d'opprobre et d'infamie ; or, l'Antechrist ne paraissant pas, la loi chrétienne resta debout. Je cherchais de cette manière à réfuter ses exécrables blasphèmes. Les prophètes sacrés ayant annoncé que le Messie serait condamné à une mort ignominieuse, il fallait, pour s'exposer à un tel danger, être ou un insensé ou un Dieu ; or, d'après ton propre aveu, le Christ n'était pas un insensé, mais un être fort sage, donc il était Dieu.

JULES CÉSAR.

Très-bien ; mais l'athée?

ALEXANDRE.

Il me répondit qu'il est d'un sage de mépriser une vie courte, incertaine et pleine de labeurs, pour acquérir un nom immortel dans la postérité.

JULES CÉSAR.

J'ai réfuté ces folies dans mon livre Du mépris de la gloire ; mais vous pouviez répondre à cet athée, je ne dirai pas à cet homme, mais à cette bête féroce, que l'Antechrist sera un grand homme chez les Hébreux, et regardé en quelque sorte comme un être d'une sainteté, d'une puissance et d'une origine divine.

ALEXANDRE.

C'est ce que je lui ai objecté ; mais il ne put assez s'étonner que les Juifs fussent assez niais pour qu'aucun d'eux ne se donnât comme étant le Messie, ce qui est bien facile, car un philosophe instruit réalisera les prophéties de Daniel et des autres prophètes hébreux touchant l'Antechrist.

JULES CÉSAR.

Étant à Venise, je vis un impur imposteur juif qui persuadait aux siens que le Messie devait se montrer au printemps prochain, aux premières pluies : avec les petites grenouilles, ajoutai-je.

ALEXANDRE.

Ce fou ajouta qu'une seule chose lui paraissait vraie touchant l'Antechrist, sa mort honteuse. Car les auteurs citent ces trophées et ces triomphes de la nouvelle loi : Isaïe fut scié en

deux sous le roi Manassès, Jérémie fut lapidé par le peuple, Jean-Baptiste fut mis à mort, et le Christ attaché à la croix.

JULES CÉSAR.

Jésus-Christ fut crucifié parce qu'il le voulut bien; mais que dirait-il à ceci : Moïse fut un législateur, et cependant il ne fut pas mis à mort?

ALEXANDRE.

C'est ce que je lui ai objecté; mais il me dit qu'il y avait une différence entre Moïse et le Christ : celui-ci était toujours désarmé; or, dit Machiavel, tous ceux qui voulurent soutenir la vérité sans avoir la force pour eux, périrent misérablement; Moïse, au contraire, était toujours armé; d'une seule fois, il fit mettre à mort vingt-quatre mille idolâtres qui s'opposaient à sa loi. Quand les Juifs, chassés par un édit royal, sortirent d'Égypte qu'ils infestaient de la gale et de la lèpre, Moïse se mit à leur tête; par son conseil, ils emportèrent frauduleusement beaucoup d'or et d'argent, et après avoir surmonté de nombreux périls, ils parvinrent en un lieu sûr, après sept jours de marche; c'est pourquoi Moïse consacra ce septième jour à Dieu, pour montrer que la Divinité favorisait son pouvoir; le peuple ainsi disposé resta facilement sous la domination de Moïse.

JULES CÉSAR.

On lit ces rêveries dans Justin, et j'ai démontré toute leur fausseté dans mon Apologie[1].

ALEXANDRE.

J'ai également fait voir à mon athée les erreurs de Justin, pour l'empêcher d'aller plus loin; mais il louait Moïse de ce que tout vivant il s'était jeté dans l'abîme, afin que le peuple, ne le voyant plus, crût qu'il s'était élevé au ciel; car en voyant son cadavre, on ne l'aurait pas mis au rang des dieux. J'objectai les autres patriarches dont les restes étaient parmi le peuple, et qui pourtant n'en étaient pas moins en odeur de sainteté; mais, répliqua-t-il, Moïse ambitionnait une gloire

[1] Dans son Apologie de la religion juive et de la religion chrétienne.

bien supérieure à celle des patriarches; aussi prétendait-il que Dieu avait dit de lui : Je t'ai constitué le Dieu de Pharaon ; alors, pour être regardé comme un dieu, il voulut qu'il fût attesté qu'il n'était pas sujet à la mort. Alors je me récriai contre tous ces athées de Hollande : Votre Cardan, me répondit-il, en a fait autant pour Élie, car il écrivit ces lignes: « Pline se jeta spontanément dans l'Etna pour se faire une » grande renommée, soit qu'il voulût être adoré comme un » dieu qui s'était élevé dans les cieux, ainsi qu'on le rapporte » du prophète Élie; soit que son corps étant retrouvé, on » conçût du moins une grande admiration pour son courage. »

JULES CÉSAR.

Laissons là toutes ces fables.

ALEXANDRE.

Soit, et parlons de la religion des païens.

JULES CÉSAR.

Empédocle regardait les quatre éléments comme étant la Divinité; Héraclite, le ciel et la terre; Thalès, l'eau; Anaximène de Crotone, l'air; Socrate, Xénophon et Xénocrate, le soleil, la lune et les astres.

ALEXANDRE.

Voilà des erreurs que je m'étonne de trouver chez des hommes si doctes; car tous ces êtres étant finis, ils niaient par là le principe suprême et indépendant, qui est Dieu. Quelle fut l'opinion du divin Platon?

JULES CÉSAR.

Il ne craignit pas d'affirmer que le monde est Dieu.

ALEXANDRE.

Comment cet homme divin tomba-t-il dans une faute si grossière?

JULES CÉSAR.

Ne voyant rien de plus parfait que Dieu, et regardant le monde comme un être entièrement parfait, il fut obligé de les confondre.

ALEXANDRE.

J'avoue que le monde est parfait, car s'il lui manquait quelque chose, la cause première et efficiente serait dans un ou-

vrage perpétuellement imparfait, qu'il ne saurait ou ne voudrait pas perfectionner, ce qui est ridicule et impie : Dieu serait lui-même imparfait et ne pourrait pas faire une œuvre différente de lui, ce qui serait toujours son but.

JULES CÉSAR.

Empédocle reconnut la génération dans le monde, d'où résultait la reproduction perpétuelle des êtres; or, si le monde était parfait, il n'y aurait rien de nouveau, et par conséquent point de génération.

ALEXANDRE.

Ce raisonnement d'Empédocle n'est pas loin de la vérité.

JULES CÉSAR.

Je n'en connais pas de plus absurde.

ALEXANDRE.

Comment donc?

JULES CÉSAR.

Il en résulterait que le monde serait parfait à cause de son imperfection.

ALEXANDRE.

Quelle conclusion!

JULES CÉSAR.

Écoutez : D'après Empédocle le monde est imparfait parce qu'il est dans un travail continuel de reproduction; mais ce qui est continuel est parfait, c'est le fait de l'éternité, puisque l'éternité est une et toujours la même; la génération, au contraire, est une imperfection, car elle consiste dans le changement : or, le changement n'est qu'une perfection variable, et non pas absolue, seulement en tant que mobile, et qui a besoin de repos pour être complète.

ALEXANDRE.

Le repos est la privation du mouvement.

JULES CÉSAR.

Par la raison que le mouvement est la privation du repos, et que l'un succède à l'autre.

ALEXANDRE.

Comment le repos est-il la perfection du mouvement?

JULES CÉSAR.

Parce que la même force naturelle qui meut vers son lieu, maintient également dans son lieu.

ALEXANDRE.

Que faut-il en conclure?

JULES CÉSAR.

Si le repos est la perfection du mouvement, et que la génération résulte du mouvement, le but de la génération est le repos; et comme la nature tend toujours à ce but, elle ne produit plus; avant le but tout est imparfait, donc le monde d'Empédocle sera parfait à cause de son imperfection; car, comme il l'affirme, il est éternel par le fait de la génération; or, l'éternité est la perfection, la génération est tout le contraire, je l'ai démontré. De plus, si le monde est imparfait à cause de la génération, celle-ci venant à cesser, il sera parfait, c'est ce qui est faux; car l'un cessant, la perfection, qui consiste dans la continuité, cessera aussi, puisqu'il y aura interruption.

ALEXANDRE.

Mais, selon Empédocle, la perfection aura atteint son terme.

JULES CÉSAR.

Ce sera là une imperfection, car la cessation de la génération entraîne la ruine du monde. Mais que les platoniciens ne triomphent pas de notre raisonnement : loin de leur accorder que le monde est parfait, je ne vois rien en lui qui ne soit corruptible de sa nature, ou qui ne renferme un principe de corruption ; et Platon lui-même regarde les dieux comme corruptibles de leur nature, puisque c'est à la bonté du Créateur qu'ils doivent leur éternité. Si quelque chose dans le ciel peut être dit parfait, c'est le ciel; mais quelle perfection lui attribuer? Je l'ignore, mais c'est par le mouvement qu'il devient parfait.

ALEXANDRE.

Comment cela peut-il être?

JULES CÉSAR.

Par la reproduction de l'image de Dieu. Le ciel est mu pour la production de tout ce qui peut être produit, ainsi Dieu est l'auteur de toutes choses; le ciel ne change pas de lieu pour en

sortir, ainsi Dieu est immuable et ne peut pas sortir de lui-même; et comme le ciel, dans son mouvement, tourne sur lui-même, ainsi Dieu est tout entier en lui-même. L'étendue céleste n'est bornée par aucun corps éloigné, elle a donc sa raison d'être infini, et de même Dieu n'est circonscrit dans aucunes limites.

ALEXANDRE.

Vous finissez par favoriser les platoniciens.

JULES CÉSAR.

Aussi je vais renverser cet échafaudage.

L'être fini est borné dans l'imagination par le non-être; c'est une proposition évidente. Au delà de cet être fini, il n'y a rien de l'être, comme au delà du premier ciel, car il est limité par la force de notre intelligence et non par un corps. Mais Dieu n'est limité, en aucune manière, ni par l'être ni par le non-être, parce que notre compréhension étant finie, est contenue en Dieu qui est infini, et alors elle ne peut rien percevoir en dehors de lui. Il suit de là que Dieu est réellement infini, et que le monde ne l'èst pas réellement de lui-même, mais par une sorte de condescendance, si je puis ainsi parler. En outre, selon Platon lui-même, le monde a été produit, donc il n'est pas parfait, car il a eu besoin du premier moteur pour être ce qu'il est.

ALEXANDRE.

Je m'étonne que Platon ait dit que Dieu avait produit le monde, car tout ce qui est engendré est ou de la même espèce, ou du même genre, ou de la même essence que l'être dont il provient.

JULES CÉSAR.

Je répondrai que Platon ayant lu les anciennes prophéties sur le Fils, et ne pouvant pas comprendre l'unité en trois personnes, il appliqua les paroles des prophètes au sensible, c'est-à-dire au monde. Le fils de Dieu fut engendré par Dieu, qui, se comprenant lui-même, engendra un fils qui lui est semblable; c'est pourquoi l'intelligence est égale au sujet qui connaît, et par conséquent à l'objet connu. De plus, Dieu engendrait

un Dieu qui ne fait qu'un avec lui, parce qu'il est immatériel, infini, et par conséquent indivisible ; donc il est un, et ne peut pas sortir de lui-même : de là, puisqu'il n'y a aucune distance entre le sujet connaissant et l'objet connu, ils sont égaux entre eux, tous deux n'ont qu'une volonté, qu'un esprit ; ils ne font qu'un.

ALEXANDRE.

Vous raisonnez avec tant de force, que vous pourriez convaincre les philosophes qui se rient du mystère de la Trinité comme d'un fait chimérique et impossible. Jamais, cependant, je ne voudrais me lier à votre argumentation subtile, car vous pourriez, à force de génie, élever les fables des poëtes au niveau de la raison. Mais d'après quelle loi les anciens philosophes ont-ils véritablement et pieusement honoré Dieu ?

JULES CÉSAR.

D'après la loi naturelle seulement, car la nature, qui est Dieu (car elle est le principe du mouvement), a gravé cette loi dans le cœur de tous les hommes : quant aux autres lois, ils les regardaient comme des fictions et des leurres, non pas inventés par quelque mauvais génie (car les philosophes ne voient en eux que des êtres imaginaires), mais par les princes pour l'éducation de leurs sujets, et par les prêtres en vue des honneurs et des richesses. Ces lois, ils ne les confirment point par des miracles, mais par l'Écriture, dont on ne voit nulle part l'original, qui cite des miracles, qui fait des promesses aux bons et des menaces aux méchants, mais seulement pour une vie future, afin que la fraude ne soit pas découverte ; car, disent-ils, une fois mort, on ne revient pas. Et c'est ainsi que la plèbe ignorante est contenue dans l'esclavage par la crainte d'un Dieu suprême qui voit tout, et qui compense tout par des peines ou des châtiments éternels ; c'est pourquoi l'épicurien Lucrèce a dit dans ses vers que ce fut la peur qui la première créa les dieux dans le monde.

ALEXANDRE.

Comment les pères de la sagesse romaine ont-ils pu céder à tant de superstitions ?

JULES CÉSAR.

Il ne faut pas s'en étonner; cette religion était uniquement pour la foule, qui se laisse duper facilement, et non pour les grands et les philosophes : la religion n'était pas le but des premiers, mais seulement un moyen de conserver et d'étendre l'empire, ce qui ne peut être sans quelque prétexte de religion : on promettait des récompenses éternelles à ceux qui mouraient pour la république, comme aujourd'hui chez les Turcs. Ils accordaient à des hommes les honneurs divins, afin que la gloire de l'apothéose enfantât des héros, car on mettait au rang des dieux les héros les plus illustres; on faisait des sacrifices pour que la vue du sang encourageât les jeunes gens à frapper l'ennemi; c'est pourquoi encore, chez les Lacédémoniens, les dieux étaient tout armés, afin que la jeunesse les priât tout en armes, et non en pliant les genoux ou en pleurant (ce qui est une marque de faiblesse). Quant aux autres (les philosophes), ils comprenaient que tous ces dires n'étaient que des fables, mais ils se taisaient par crainte de la puissance publique. Aristote savait que les Athéniens avaient condamné Socrate à mort, aussi il s'enfuit d'Athènes en disant qu'il voulait épargner aux Athéniens un nouveau crime contre la philosophie.

ALEXANDRE.

Mais si la religion des païens était fausse, comment était-elle appuyée sur des miracles et des prodiges si nombreux et si extraordinaires?

JULES CÉSAR.

Interrogez Lucien, il vous répondra qu'il ne faut voir là que des impostures des prêtres. Quant à moi, pour ne pas avoir l'air de ne vouloir pas répondre, je rapporte toutes ces merveilles à des causes naturelles.

ALEXANDRE.

Il serait bien plus miraculeux encore de vous voir les défendre.

JULES CÉSAR.

C'est à vous de poser des questions, et à moi de répondre.

DES APPARITIONS DANS L'AIR.

ALEXANDRE.

Pourquoi les monuments historiques affirment-ils qu'on a vu dans l'air des guerriers armés et livrant des combats?

JULES CÉSAR.

Ne sont-ce pas plutôt des fables dont il faut rire comme étant des moyens inventés par les princes pour contenir par la crainte un peuple ignorant?

ALEXANDRE.

Comment peut-on feindre de telles choses?

JULES CÉSAR.

Le simple témoignage des rois ne suffit-il pas? comme disent les légistes. C'est ainsi (pour ne pas m'arrêter aux exemples rapportés par Nicolas Machiavel) que Numa Pompilius et Romulus affirmaient devant le peuple qu'ils avaient reçu des dieux les lois qu'ils présentaient : le général de l'armée de Maximin, pour se faire pardonner l'infamie de sa défaite devant Aquilée, affirmait par serment qu'il avait vu Apollon combattre pour ceux d'Aquilée. Les princes n'ont-ils jamais trompé leurs sujets endormis? Genechus, roi des Scots, ne pouvant persuader à ses sujets effrayés de venger son père Alpin, tué dans une guerre contre les Pictes, reçut avec beaucoup d'affabilité les grands du royaume dans son palais, et se fit remarquer par son hospitalité : la nuit suivante, au milieu du silence général, quelques courtisans, amis intimes du roi, entrèrent dans les chambres à coucher des hôtes, tenant en main des bâtons de bois pourri qui brillait dans les ténèbres comme un flambeau; ces courtisans étaient revêtus d'une peau de poisson couverte d'écailles qui étincelaient dans l'ombre; ils avaient de plus à la main gauche une corne de bœuf, et criaient à tue-tête : Il faut obéir au roi, les Pictes seront punis, les Scots seront vainqueurs. Ce stratagème réussit; car dès le lever du jour, les grands vinrent trouver le roi, lui affirmant qu'ils ont vu des anges envoyés de Dieu pour les exhorter à faire la guerre aux

Pictes. Le roi, craignant que sa ruse ne fût découverte, affirma qu'il avait vu une semblable apparition, et leur défendit bien de divulguer au dehors les avis secrets de la divinité : cette fiction les ayant enflammés d'une ardeur guerrière, ils remportèrent la victoire sur les ennemis. Dans le neuvième livre de la Véritable sagesse, j'ai amplement parlé de la croix de saint André, qui apparut à Hugon, roi des Pictes, lequel combattait contre Athelstane, roi des Angles; ainsi que de l'étendard qu'Edgard montra à Cuthbert combattant contre Donald; on peut voir aussi, dans le même traité, ce que je dis des visions de Jacob et de Constantin.

Cependant si réellement on a vu apparaître des spectres, provenaient-ils de certaines combinaisons de lignes dans l'air, ou des miroirs dont parlent Cornelius Agrippa[1] et Cardan[2], ou de vapeurs qui s'élèvent de la terre ou des eaux, ou bien encore d'une figure placée dans la fumée, et dans laquelle il y avait des raies et des couleurs récemment posées? car la fumée et les vapeurs emporteraient avec elles une image de cette figure, qui resterait quelque temps dans un air plus épais. Et même l'aigle d'Ésope nous apprend qu'il suffit d'une légère image d'un objet pour faire tourner vers le ciel tous les regards du peuple. Faut-il dire avec Aristote, et d'après un raisonnement repoussé par Lucien, que les apparitions ne sont rien autre chose que des vapeurs qui montent dans l'air? Ou bien, renversant de notre autorité privée les bornes étroites posées par Aristote, dirons-nous que si l'on voit dans l'air des armées et des camps, c'est qu'il y a sur quelque partie de la terre ou de la mer une armée dont l'image se réfléchit dans l'air comme dans un miroir, ce que l'auster contribuerait à produire en condensant l'air en légers nuages? D'après cela, je ne regarderais pas comme un magicien Apollonius de Tyane, qui voyait ce qui se passait dans les pays les plus éloignés, car les objets inférieurs répandent leurs images dans l'air, et jusque dans le

[1] De la philosophie occulte, liv. I.

[2] De la subtilité, liv. IV.

el, d'où (qu'il me soit permis d'user de mots barbares pour xprimer ce que je sens bien) elles sont reproduites et renoyées sur la terre comme d'un miroir à un autre.

Faut-il croire plutôt que les corps terrestres, à cause de leur olume, émettent une vapeur qui transporte leur image, que s vents peuvent élever avec l'air épais où elle se trouve, et ffrir ainsi à vos yeux des formes humaines? C'est ainsi que ins nos cimetières, quelques-uns (s'il faut les en croire) auient vu l'image des morts qui, enterrés depuis peu de jours, dans une fosse peu profonde, auraient émis une vapeur reroduisant leurs formes : aussi jadis ne voyait-on rien de semlable lorsqu'on avait la sagesse de brûler les cadavres pour révenir la corruption de l'air.

ALEXANDRE.

Comment croire à ce que nous lisons, que les âmes des morts aient apparues environnées de flammes et faisant entendre n son de voix humaine?

JULES CÉSAR.

Ajoutons foi aux paroles de l'Église, et croyons humblement ux saintes apparitions grégoriennes[1]; car je ne suis pas de ivis des athées qui traitent ces choses d'inventions faites par ıelques petits prêtres pour soutirer quelque monnaie aux évotes. Mais je vais citer sur ces matières l'opinion du subl philosophe Cardan[2]. « Misalde rapporte que plusieurs ont vu, autour d'un enfant qui se remuait, de ces feux qui nonseulement effrayent les chevaux, mais encore troublent les hommes, et souvent les attirent dans des précipices, des fleuves, des marais, quand il s'en trouve dans les environs des cimetières et des temples. Qui pourrait, ignorant les causes naturelles, ne pas s'étonner en voyant ce feu précéder celui qui marche, s'arrêter quand on s'arrête, s'attacher à

[1] On croyait que l'âme de Trajan avait été tirée des enfers par les prières du ape Grégoire le Grand. Paul Diacre et Jean Diacre rapportent ce fait, avancé ıssi par Jean de Damas : Baronius, Bellarmin, Sainte-Marthe et d'autres ont ris la peine de réfuter ce conte.

[2] De la variété des choses, liv. XIV.

» tous les pas que l'on fait, comme s'il était le conducteur d
» cheval et de l'homme? De plus, quand ces feux brillent, i
» font entendre des voix étranges et qui ressemblent à la voi
» humaine. De là quelques esprits crédules ont pensé que ce
» âmes entourées de feux étaient celles des morts qui expiaien
» leurs crimes, et que ces feux n'étaient pas propres aux corp
» humains : mais Misalde indique qu'on en voit de pareils dan
» les égouts où l'on jette les dépouilles des animaux tués, e
» cependant ils ne laissent pas d'en imposer à la multitude e
» d'effrayer les esprits timides. »

Dirons-nous avec plus de raison qu'on aperçoit des spectre dans l'air, parce que les diverses images des objets étan dans la fantaisie, la délicatesse de la peau, la légèreté de esprits, la chaleur du cerveau et la force de l'imagination peuvent permettre à quelques-unes de ces images de s'offrir à nos regards, et qui sont facilement remarquées, pour peu qu'elles aient d'action sur l'organe de la vue. C'est un fait que Cardan[1] a souvent constaté par sa propre expérience. « Quand
» je veux voir une chose, je la vois non par la force de l'esprit
» comme ces images que j'ai dit avoir vues dans mon enfance
» mais par les yeux et sans doute par suite de mes travaux; je
» ne les vois pas longtemps ni parfaitement, ni toujours comme
» je le voudrais, mais jamais contre ma volonté; ce que je vois
» comme des bois, des animaux, des villes, tout est dans un
» mouvement continuel. La cause de ce phénomène est sans
» doute une imagination vive et subtile. » Et un peu plus loin
« J'ai déjà dit ailleurs que dans ma jeunesse je voyais au mi-
» lieu des ténèbres comme en plein jour, mais pendant peu de
» temps. Maintenant encore je peux voir un objet sans pou-
» voir le distinguer. La cause en est dans la chaleur du cer-
» veau, la légèreté des esprits et de la substance de l'œil, et dans
» l'ardente activité de l'imagination. » Enfin quelques lignes plus loin : « Aristote rapporte, livre III des Météores, chap. 4,
» qu'il voyait continuellement devant lui sa propre image comme

[1] De la variété des choses, liv. VIII.

» dans un miroir; ce fait, si ce n'est pas un conte comme les » Grecs bavards ont coutume d'en faire, ce fait ne peut pas être » attribué seulement à la faiblesse de la vue; il a pour cause » une grande effervescence du cerveau, la faiblesse de la vue, » et la grossièreté des vapeurs, qui se reflètent comme dans un » miroir. »

Il serait peut-être plus juste d'affirmer que ces apparitions ne sont que le produit de notre imagination. En effet, si une femme dans l'acte de la génération et pendant sa grossesse peut imprimer au fœtus l'image qu'elle a conçue, qu'y aurait-il d'étonnant que nous pussions nous forger une image de ce que nous désirons ardemment? Les vapeurs que nous perdons, ainsi affectés, porteront l'empreinte de l'image qui est en nous et la retraceront sur l'air plus épais. Cette image pourra rester pendant quelque temps, si l'air est plus dense, comme après la pluie, s'il n'est pas agité par le vent. Dirons-nous avec Pomponat, le prince des philosophes de notre temps, que ces étonnantes visions sont l'œuvre des esprits supérieurs et immatériels qui meuvent les cieux, afin d'instruire et de guider les hommes qu'ils protégent par l'annonce des événements futurs? En effet, jamais l'histoire ne fait mention d'une apparition qui n'ait été suivie d'une peste ou d'une famine, ou d'un changement dans la royauté ou les lois. Car, dit ce grand maître dans son divin opuscule *Des enchantements*, si les Intelligences nous instruisent quelquefois par des songes, comme le prouve Averroès[1], ou présentent des images à nos sens non-seulement à l'extérieur, mais intérieurement, par les esprits qui pénètrent en nous, pourquoi ces Intelligences qui dirigent le monde ne pourraient-elles pas, pour guider les mortels, ce qui est leur premier soin, tracer pendant la veille quelques images et idées sur leurs corps célestes, comme une sorte d'enveloppe, pour que nous puissions y lire les événements futurs? Est-on malade, dit-il à celui qui a recours à Esculape, les Intelligences envoient son image pour lui montrer une herbe salutaire; qui

[1] De la divination par les songes.

empêche que le malade, favorisé par ses Intelligences, n'aperçoive dans l'air l'image d'Esculape et de l'herbe bienfaisante? Ces subtilités sont repoussées par de misérables effrontés qui ont à la bouche le mot de sainteté, et qui, plongés dans la paresse ou les vices les plus honteux, méprisent la science comme n'étant qu'une affaire de curiosité.

ALEXANDRE.

Pourquoi à la mort de César vit-on apparaître trois soleils? On dit qu'il en fut de même pour Quintus Minutius, Q. Marius, Marc Antoine et d'autres.

JULES CÉSAR.

C'est peut-être que les rayons solaires soulevèrent des vapeurs si épaisses que l'image du soleil se forma dans ces vapeurs comme dans une matière plus dense; aussi les devins les plus sages de la république prédirent avec raison des calamités imminentes et qui éclatèrent en effet, parce que la lumière du soleil, arrêtée par un épais brouillard, ne donne qu'un faible secours à la terre; les fruits ne mûrissent pas, et la stérilité de la terre engendre des maladies contagieuses. En outre, cet amas de vapeurs entassées se résout en pluies abondantes; les fleuves débordent, les digues sont rompues, les chemins effondrés, et les moissons pourrissent sur la terre; alors la famine vient se joindre à la peste pour augmenter les calamités publiques.

ALEXANDRE.

Nous lisons dans la vie de Charlemagne que sous le règne de ce prince auguste le soleil se voila entièrement trois jours après une éclipse de lune; comment cela peut-il arriver?

JULES CÉSAR.

Sans doute parce que les vapeurs soulevées par le soleil devinrent tellement épaisses, qu'elles interceptèrent la lumière.

ALEXANDRE.

Mais dites-moi, je vous prie, pourquoi le soleil est en grande partie masqué par les nuages, tandis que pendant la nuit la lune brille sans obstacles?

JULES CÉSAR.

Parce que le soleil par l'attraction condense l'air qui le voile usqu'à ce qu'il soit dissipé ; la lune, loin de les attirer, les dissipe, car sa chaleur est à peine sensible, et l'air moins épais l'obscurcit pas l'image de la lune.

ALEXANDRE.

Pourquoi le soleil ne projette-t-il quelquefois qu'une lumière jaunâtre? serait-ce un signe de deuil dans les cieux à l'occasion de la mort de quelques rois?

JULES CÉSAR.

Nullement ; c'est l'effet d'une éclipse de soleil.

ALEXANDRE.

Pourquoi le soleil paraît-il jaune alors ?

JULES CÉSAR.

Parce que, dit Cardan [1], la lumière étant faible prend une einte jaune.

ALEXANDRE.

Mais comment la lumière du soleil peut-elle être faible? par uoi est-elle obscurcie?

JULES CÉSAR.

Par rien, assurément; ce n'est pas lui qui souffre, c'est nore œil. Au reste, j'ignore entièrement pour quelle raison la umière en diminuant prend une teinte de safran ; car ce n'est oint par la faiblesse du rayonnement, mais par la présence 'une teinte sombre que nous voyons se former l'aurore, qui e provient pas d'une faible lumière, comme le dit Cardan, car lors le soleil est proche, et il ne doit sa teinte jaune qu'à la ensité et à la variété des vapeurs : elles sont dorées ou ternes, unes ou rouges, selon la matière. Je fus à même l'an dernier e m'en assurer d'une manière certaine, près de Nice, cette entine de tous les vices, indigne d'être gouvernée par l'auguste rince de Savoie auquel elle est soumise. La crainte des briands m'avait forcé de passer la nuit dans une hutte au milieu es champs ; là, ne voulant pas dormir, afin d'éviter toute tra-

[1] De la subtilité, lib. IV.

hison, je passai la nuit à considérer les astres. Au lever d l'aurore je vis s'élever une légère vapeur, assez semblable au nuages, qui voila tout à coup le soleil; je pensai que c'était u effet des rayons du soleil qui éteignaient la lumière des astre qui jusqu'alors m'avaient éclairé. Cependant je n'étais pas sa tisfait de cette explication, car la lumière du soleil aurait d être plus forte pour dompter ainsi celle des astres; je m'arrêta donc à cette opinion, que le changement avait lieu à cause d l'obscurité et non pas dans l'air, mais dans mon œil, qui es comme affaibli quand une lumière plus vive remplace celle d la nuit; mais revenons à la question.

ALEXANDRE.

Pourquoi dans une éclipse de soleil la lumière paraît-ell jaune?

JULES CÉSAR.

C'est, je crois, parce que la lumière se dissémine dans l'air, et que par ce contact elle perd de sa splendeur; une faible lumière est étouffée par les parties de l'air qui, bien que transparent, offre dans une longue étendue l'apparence d'un corps épais, à cause de l'éloignement des parties, de manière qu'il paraît en quelque sorte coloré; c'est pourquoi une faible lumière ne pouvant pas le changer au point de le rendre brillant, lui donne une teinte jaunâtre.

ALEXANDRE.

Fort bien; mais pourquoi voit-on mourir quelques rois après l'apparition d'une comète?

JULES CÉSAR.

C'est peut-être par suite de la sécheresse qu'elle occasionne, car la chaleur de cet astre attirant la vapeur, les pays au-dessus desquels passe la comète sont frappés de sécheresse; alors les aliments et les boissons joints aux fatigues du travail peuvent faire mourir les princes. Il pourrait se faire encore que la comète étant un astre faible, l'air dût être moins dense là où elle se montre; c'est pourquoi on en voit plutôt en été qu'en hiver. L'air alors ne pouvant retenir les vapeurs qui forment la pluie, il en résulte de la sécheresse et par suite une grande stérilité:

le là des morts nombreuses, et surtout chez les grands, qui a plupart sont âgés, adonnés aux plaisirs de l'amour, et que a moindre cause met en danger. Ajoutons que parmi ceux qui meurent, on compte ceux qui étaient remarquables par eurs dignités, bien plus que les philosophes qui sentent l'huile. Il se pourrait aussi que la raréfaction de l'air changeât les humeurs en bile, car alors il y a sécheresse dans l'homme, qui est aussitôt porté aux séditions, aux guerres, et à causer aux rois une mort cruelle ou des maladies, à cause des vexations qu'ils ont à endurer de la part de sujets rebelles. Les esprits supérieurs et immatériels qui meuvent les cieux prenant un soin particulier des rois, veulent peut-être les avertir par une comète d'avoir à se prémunir contre les embûches. Faut-il dire avec Lucien qu'il n'y a rien de vrai en tout ceci, puisqu'on a vu plusieurs comètes dans toute l'Europe, qui n'ont été suivies d'aucune infortune royale, et que bien des princes meurent sans aucune apparition préalable? Dirons-nous enfin que ces apparitions effrayent les rois, par suite de l'opinion commune que c'est pour eux un signe de mort, et que cette triste pensée vient abréger leurs jours?

DES ORACLES.

ALEXANDRE.

Que pensez-vous des oracles? Les statues de pierre des dieux donnaient des réponses, prédisaient l'avenir, annonçaient ce qui se passait dans les parties de la terre les plus éloignées; voilà du moins ce que nous attestent les historiens.

JULES CÉSAR.

Les chrétiens attribuent tous ces faits au démon; cependant comme il n'existe aucun décret de l'Église à ce sujet, mon maître Pomponat n'a pas craint de rejeter cette interprétation.

ALEXANDRE.

Pour quelle raison?

JULES CÉSAR.

Parce que les réponses tombent souvent sur des faits qui ne viennent pas à la connaissance du démon.

ALEXANDRE.

Quelques-uns prétendent que le démon connaît par son essence.

JULES CÉSAR.

Pomponat prétend que non, car connaître une chose de cette manière, c'est en être ou la cause ou l'effet ; ainsi Averroès dit que Dieu est la cause de toute chose, parce qu'il connaît toute chose par son essence. L'auteur du livre *De causis*[1] et Albert affirment qu'une intelligence inférieure en connaît une supérieure parce qu'elle est un effet de cette dernière ; or, on ne peut pas en dire autant du démon, car il n'est pas l'effet des intelligences inférieures, encore moins est-il cause, car les théologiens lui refusent judicieusement la puissance créatrice.

ALEXANDRE.

Il en est qui pensent que le démon connaît par l'essence d'un autre être.

JULES CÉSAR.

Ces gens-là rêvent, car rien de matériel ne peut être la forme de l'intelligence.

ALEXANDRE.

Mais les essences des choses sont immatérielles.

JULES CÉSAR.

Je n'admets pas cela, moi qui ne vois aucune différence entre être et exister. Qui donc, s'il n'est simple d'esprit, niera que ce qui existe est, et que ce qui est existe ?

ALEXANDRE.

L'opinion générale est que le démon connaît les individualités par les espèces qui sont produites en même temps ou perçues de nouveau.

[1] Des causes : ce livre, dont l'auteur n'est pas connu, a été attribué par Albert le Grand à un juif nommé David.

JULES CÉSAR.

En aucune façon : le premier cas est impossible, car il conaîtrait les individualités par une espèce universelle ou particulière, ce qui est inadmissible dans les deux hypothèses; il st également impossible que le démon connaisse les individus umains par l'espèce universelle ou par l'espèce humaine, car ors il connaîtrait à l'infini, car il verrait d'un seul coup d'œil on-seulement les individus présents, mais encore ceux passés à venir. Par l'espèce universelle, sa connaissance ne peut is se borner à quelques particularités, car l'espèce universelle eprésente tous les êtres.

ALEXANDRE.

Peut-être cette espèce ne représente-t-elle que les individus ui existent.

JULES CÉSAR.

Alors le démon ne pourrait pas, dans la statue d'une idole, rononcer sur le passé ou sur l'avenir, à moins qu'on ne suppose que les démons raisonnent : de plus, pour que la pensée u démon sur Titius ne fût pas absolue mais relative, il faudrait u'elle commençât et qu'elle finît, en même temps que l'égalité et ressemblance commencent et finissent en moi. Pour que le démon connût Titius d'une manière absolue, il faudrait qu'entre lui-ci et moi il y eût ressemblance, sans que j'eusse éprouvé aucun changement, ce qu'on ne peut admettre, car la ressemblance ajoute rien de réel à la quantité; mais il y a quelque chose de ouveau pour celui qui connaît; d'où je conclus que le démon connaît pas les êtres individuels par l'espèce universelle.

ALEXANDRE.

Que direz-vous si c'est par les espèces particulières, j'entends les espèces de chaque objet connu?

JULES CÉSAR.

Cela est impossible; car, ou les espèces des objets particurs naîtraient ensemble, ou seulement quelques-unes : la première supposition est absurde, car le démon connaîtrait en te toute chose à l'infini, ce qui est impossible; de plus, il y rait dans le même sujet des infinis d'une espèce à la fois

spéciale et absolue : j'ajouterai que chez les anciens, il n'es presque aucun philosophe qui ait pensé que nous ayons e nous l'espèce d'un objet matériel, et encore bien moins doit elle être dans les Intelligences elles-mêmes. La seconde suppo sition est ridicule, non-seulement (comme je l'ai dit) parce qu l'espèce particulière serait représentée dans l'intellect des être immatériels, mais parce qu'il n'y a aucune raison pour qu'il y ai dans le démon l'espèce d'un individu plutôt que d'un autre.

ALEXANDRE.

Admettons que le démon ne connaît pas les individus d cette première manière; qui empêche d'affirmer qu'il les con-naît par les espèces reçues de nouveau?

JULES CÉSAR.

Ou ces espèces sont produites dans l'intelligence des démon par les démons eux-mêmes, ou par d'autres agents : elles ne l sont point par eux, puisqu'elles seraient le résultat d'une con-naissance précédente, et qu'il faudrait reconnaître aux démon la faculté de raisonner; mais ceux qui ne reconnaissent rie de matériel dans les démons, réclament, parce que, pour rai-sonner, il faut des instruments matériels; ces espèces ne son pas non plus produites par d'autres agents, ni par conséquen par des êtres matériels qui n'ont pas besoin d'action sur le êtres immatériels, à l'ordre desquels appartiennent les démons elles ne sont pas plus produites que des êtres immatériels, ca ceux-ci ne peuvent former l'image d'aucun objet, ni l'impri-mer sur un corps matériel.

ALEXANDRE.

Que concluez-vous?

JULES CÉSAR.

La conclusion de Pomponat est que les démons ne pouvaien rendre aucun oracle sans la connaissance des choses particu-lières, et comme ils n'ont pas cette connaissance, il en résult qu'ils ne rendent pas d'oracles.

ALEXANDRE.

Si les démons ne sont pas les auteurs de ces miracles, à qu faut-il les attribuer?

JULES CÉSAR.

Peut-être, dit Pomponat, à l'Intelligence qui meut l'univers.

ALEXANDRE.

Que dites-vous?

JULES CÉSAR.

Dans mon Amphithéâtre, j'ai longuement démontré contre les athées, que Dieu prend soin des choses d'ici-bas, et principalement de l'homme, que le Philosophe assure être la fin de toutes choses. Cependant Dieu n'agit sur les corps sublunaires que par l'intermédiaire des cieux; car, dit le Philosophe, s'il agissait immédiatement, il serait soumis au changement, car le changement résulte d'une cause qui a pour objet une manière d'être nouvelle; c'est pourquoi quand quelques dangers menacent les hommes et surtout les princes, qui sont l'exemple du monde, il donne des réponses et des avertissements par le sommeil, par les oracles et par des animaux. Lorsque Tarquin fut chassé du trône, un chien articula des paroles humaines; un serpent aboya. Avant qu'Auguste fût reconnu empereur, un bœuf parla ainsi dans les faubourgs de Rome à celui qui le conduisait : Pourquoi tant me stimuler? ce ne sont pas les blés qui manqueront, mais les hommes. Sous le consulat de C. Volumnius et de S. Sulpitius, un bœuf parla comme un homme. Dans Homère, le cheval Xanthus attesta que Patrocle était mort non par lâcheté, mais par un arrêt du destin. Sous le consulat de M. Lepidus et de Q. Catulus, un coq se mit à parler latin dans la villa de Galenas; avant la mort de César (comme le dit C. Epidius) les arbres même parlèrent; or tous ces faits ne peuvent être rapportés qu'aux Intelligences. Ainsi l'Intelligence qui meut le ciel, et qui à proprement parler n'est en aucun lieu, au dire d'Aristote, fait entendre sa voix dans la statue, comme un musicien un son dans la flûte; de cette manière, une Intelligence a pu, par la bouche de l'idole, faire entendre sa voix et prédire l'avenir. Car si les astres donnent à la sélénite et à la quirite le don de prédiction, comme le rapporte Albert, pourquoi une Intelligence elle-même, avec son corps

céleste, ne pourra-t-elle pas agir dans la statue de l'idole? Si, d'après une autre opinion, le démon a pu le faire, pourquoi les Intelligences ne le pourraient-elles pas? Sans doute il y a plus de pouvoir dans un démon que dans une Intelligence pour se placer dans un oracle et le faire agir.

ALEXANDRE.

Voilà des choses fort subtiles, mais qui ne me satisfont pas. Je ne peux pas comprendre comment les Intelligences prennent soin des choses d'ici-bas, puisqu'elles ne les connaissent pas.

JULES CÉSAR.

Je soutiens le contraire.

ALEXANDRE.

Mais les raisons que vous avez données contre la connaissance des démons le disent.

JULES CÉSAR.

Nullement, car les Intelligences connaissent en elles-mêmes les choses inférieures, parce qu'elles en sont cause. En effet, c'est par l'intermédiaire des cieux que les Intelligences dirigent, que Dieu produit tout ce qui se rapporte à nous, car l'impur ne peut pas être touché par le pur : ainsi, de même qu'un artiste ne fait rien que par l'intelligence, de même les Intelligences motrices des cieux deviennent causes par la connaissance de ce qui se passe ici-bas. Aussi le divin Averroès affirme que la science des immortels diffère de la nôtre en ce que la leur produit les choses, tandis que la nôtre résulte des choses. Ainsi les Intelligences connaissent ce qui nous concerne, et s'occupent de nous suivant l'arrêt de la cause première.

ALEXANDRE.

Un doute plus grand s'élève dans mon esprit. Si un fait est produit par les esprits célestes, pourquoi n'est-il pas toujours et partout? Les corps célestes sont toujours les mêmes ; pourquoi l'effet change-t-il quand la cause ne change pas?

JULES CÉSAR.

Plutarque, en recherchant pourquoi il n'y a plus d'oracles, a longuement résolu cette question, car il attribua la puissance

prophétique à la sibylle et à l'oracle : à la sibylle, parce qu'elle était d'elle-même disposée à prophétiser, par suite de l'agitation dans son corps des esprits qui représentent les différentes images des choses : à l'oracle, parce qu'il s'élevait du lieu où il était des vapeurs qui l'excitaient à chanter l'avenir, de même que les vapeurs du vin nous portent au chant ; aussi quand les vapeurs disparurent, les oracles commencèrent à disparaître.

ALEXANDRE.

Vous avez fort bien réfuté cette opinion dans votre Amphithéâtre, mais je serais très-curieux de savoir ce que répondrait Aristote.

JULES CÉSAR.

Il dirait peut-être que tout ce qui existe est de la même espèce, laquelle commence, vit, et finit par se corrompre; alors succède une génération nouvelle avec des dispositions nécessairement contraires aux dispositions précédentes; car si la puissance de la génération ne l'emportait pas sur celle de la corruption, il n'y aurait pas de génération, puisque rien ne serait produit qui ne fût également dans la matière, de même que la corruption comprendrait nécessairement celle des dispositions conservatrices du sujet. La règle est applicable non-seulement aux individus humains, mais aux villes, aux royaumes, aux religions, comme Aristote semble en convenir, et comme le prouve ce raisonnement vulgaire : Tout ce qui s'élève tombe ; tout ce qui croît vieillit. L'expérience historique nous prouve qu'il en est de même des empires et des religions ; mais comme les objets sont plus nobles et moins du domaine des sens, ils durent plus longtemps ; c'est pourquoi Platon a écrit ces lignes : « Puisqu'il est vrai que tout ce qui est produit est sujet à se » corrompre, une telle constitution ne peut pas toujours durer ; » et cela est vrai non-seulement des plantes, mais encore des » animaux terrestres; cette loi de développement et de dépé» rissement résulta pour l'âme et le corps des révolutions pro» pres à chacun des cercles ; une vie plus courte ou plus longue » se rapportait à une révolution plus courte ou plus longue. »

On pourra conclure de là que les oracles ont commencé et ont fini, et que tout individu qui est produit est corruptible; et comme la génération suit la corruption avec des dispositions contraires, une religion qui tombe est suivie d'une religion opposée qui la remplace. Qu'y avait-il chez les païens de plus illustre et de plus sacré que le nom de Jupiter? quel nom est aujourd'hui plus avili et plus exécré? Quand donc la religion des païens s'affaiblissait et se corrompait, la corruption dut nécessairement en attaquer d'abord les dispositions : celles-ci étaient les oracles, qui dès lors disparurent; elles furent remplacées par les dispositions d'une religion nouvelle et diamétralement opposée à la précédente. Mais comme les hommes ne passent pas facilement d'une religion à une autre, il faut des miracles pour asseoir la nouvelle, car il n'est aucune religion qui n'ait eu les siens à sa naissance. C'est pourquoi les corps célestes choisissent un homme à qui ils accordent la puissance d'opérer des miracles, afin de stimuler les esprits; car toutes les vertus qu'ils ont dispersées dans les végétaux, les pierres et tous les animaux, ils les réunissent et les donnent à un seul homme, pour qu'il soit regardé comme un autre Dieu; alors, dès que quelqu'un veut résister à l'établissement de la nouvelle religion, aussitôt les intelligences l'effrayent par des songes, par des apparitions épouvantables, et instituent dans les corps célestes des religions pour l'avantage des mortels. Aussi quand cessera l'influence des cieux, la loi ira s'affaiblissant jusqu'à ce qu'elle disparaisse entièrement. « Nous ne devons pas » ignorer, dit Albert, que les vertus naturelles ne durent qu'un » certain temps, et qu'il en est de même des vertus et des » images, car une vertu céleste ne répand son influence » que pendant un certain espace de temps; ensuite l'image » inutile et brisée reste froide et sans vie; de là vient que » certaines images ne font plus aujourd'hui ce qu'elles ont fait » autrefois. » Dans l'astronomie on distingue les années qui se rapportent à l'influence du ciel, des planètes et de quelques étoiles sur les images; ces années sont dites plus grandes, moyennes ou plus petites, selon que leurs effets sont plus

efficaces, médiocres ou plus faibles. Cardan, en suivant les horoscopes d'un grand nombre de législateurs, s'efforce de prouver que les religions sont l'œuvre des étoiles. Il ajoute une autre raison, d'après les philosophes, et surtout d'après Platon et Aristote, qui regardent le monde comme éternel, et pour qui rien n'est infini, rien ne l'a été, rien ne le sera selon l'espèce, parce qu'aucun individu provenant de ce qui est corruptible ne peut être éternel. C'est pourquoi les coutumes et les rites qui sont aujourd'hui en vigueur l'ont été plus de cent mille fois et le seront de nouveau autant de fois qu'ils l'auront été. Il n'y a rien de nouveau ici-bas, rien n'est ou ne sera qui n'ait déjà été, et cette vicissitude étant éternelle, il faut qu'elle ait une cause de même nature. On ne peut rechercher cette cause que dans les corps célestes, en Dieu et dans les Intelligences ; donc c'est par l'influence des corps célestes, conduits par des Intelligences qui obéissent à Dieu, que les religions naissent, se développent et qu'elles meurent. Plutarque dit : « Il ne faut peut-être pas s'étonner que sous l'influence diverse » de la fortune, les choses humaines reviennent à la suite des » temps à leur état primitif : soit que la foule innombrable des » faits de ce monde fournisse à la fortune une occasion facile » et féconde de produire des ressemblances, soit que la série » des événements soit renfermée dans de certains nombres » déterminés ; car alors il devient impossible que le cours et » les révolutions des choses ne reproduisent pas au jour des » faits qui ont déjà eu lieu. » Si quelqu'un veut en trouver une preuve évidente, qu'il lise l'histoire ; il verra que les corps célestes se sont toujours beaucoup occupés des rois, des royaumes, des cités, et en un mot de tout ce qu'il y a de grand ; aussi dès qu'un changement menace, même de loin, on voit des signes et des prodiges dans le ciel, les plantes, les éléments, les brutes et les hommes. Depuis Capys jusqu'à Jules César il y a un espace d'environ mille ans ; cependant on trouva dans le tombeau de Capys une table d'airain sur laquelle il était écrit que César serait assassiné dans le sénat ; à cet exemple frappant j'en ajouterais beaucoup d'autres qui ne le sont pas moins, si je

voulais faire ici de l'histoire. Je dirai seulement que les rois sont établis par Dieu et que les corps célestes veillent à la prospérité des empires. Qu'on se demande par quel moyen humain Romulus devint sitôt roi, de pasteur qu'il était; par quel artifice Rome devint-elle en si peu de temps la maîtresse du monde? En réfléchissant bien, on verra là une intervention des dieux. Après avoir lu Justin, que dirons-nous de Cyrus, de Hiéron, d'Habidas? Quant à moi, je suis confondu. Il ne faut donc pas s'étonner si, pour l'avantage des hommes, Dieu et les corps célestes ont encore une plus grande sollicitude pour les lois et les religions que pour les rois et les empires, qui sont moins durables et moins nobles, car qu'y a-t-il au-dessus de la religion? Quand même celle-ci serait fausse, pourvu qu'on la croie vraie, elle peut dompter la férocité, réprimer les passions, soumettre les sujets au prince. C'est par les corps célestes que sont inspirés les législateurs, ceux qui annoncent la volonté divine et qui méritent à bon droit le titre de fils de Dieu. A celui qui contemple, sinon des yeux, au moins par la pensée, l'ordre de l'univers, la puissance des corps célestes, tout cela ne paraît pas opposé à l'ordre de la nature. En examinant la variété des choses, on trouvera du bien et du mal dans les plantes, les minéraux, les brutes et les hommes : les empires passent aussi des meilleures institutions aux pires; tantôt c'est une loi honteuse qu'on vénère, tantôt c'est une loi très-sainte ; pour se perfectionner, le monde a besoin de passer par ces vicissitudes. A sa naissance et à sa mort, chaque religion fait des miracles, jamais quand elle est en vigueur; cela vient de ce que les conjonctions les plus puissantes des planètes n'ont lieu qu'à de très-longs intervalles, et les astronomes établissent que c'est à ces époques que se montrent les religions nouvelles et que tombent les anciennes. Ce que je prouve par une raison sans réplique, c'est que quand les grandes conjonctions des astres procurent une grande puissance aux choses d'ici-bas, elles donnent lieu à des faits remarquables. D'ailleurs la volonté des hommes est changée, parce que la fantaisie, dont se sert l'intelligence pour con-

seiller la volonté, est soumise au ciel; c'est pourquoi l'homme sage qui aspire à l'honneur sacré d'un nom immortel, prévoyant l'avenir, s'annonce comme un prophète envoyé de Dieu; tout ce qui est nécessité par la puissance des astres devient miraculeux, et il le rapporte au pouvoir qu'il s'attribue faussement, en sorte que le peuple abusé l'admire et l'adore, et l'on regarde comme des miracles les événements qui arrivent après de longues circonvolutions célestes et qui cependant n'excèdent pas les forces de la nature. Ainsi on peut répondre à la question proposée en disant que les oracles ont cessé parce qu'ils ont commencé; car, d'après les suppositions précédentes, tout ce qui a commencé doit finir. Mais cela ne peut arriver sans des dispositions certaines; ainsi, après les oracles, vient une loi qui leur est opposée : dans les siècles suivants, la religion des oracles reprendra vigueur. Le temps est éternel par rapport au mouvement que l'éternel moteur ne manquera jamais de produire; mais les êtres ne peuvent pas être infinis dans leur espèce, c'est pourquoi ceux qui ont péri renaîtront après de longues évolutions célestes, selon l'espèce, mais non selon l'individu, comme l'a rêvé Platon. Tels sont les faits merveilleux que nous révèle notre subtile philosophie; mais, fidèle à la foi chrétienne, je les repousse et je les ai repoussés intérieurement avant d'en parler comme en plaisantant.

ALEXANDRE.

Enfin que pensez-vous des oracles?

JULES CÉSAR.

Que ce sont des impostures des prêtres.

ALEXANDRE.

Mais comment la fraude n'était-elle pas découverte?

JULES CÉSAR.

Parce que la crainte du pouvoir public empêchait les philosophes de protester. Nous devons cependant rendre grâce à Lucien, qui mit à découvert les supercheries de ces imposteurs.

ALEXANDRE.

Citez-moi, je vous prie, quelques passages de ses écrits.

JULES CÉSAR.

Ces écrits sont dans ma bibliothèque ; je vous les prêterai, mais pour vous seul.

DES SIBYLLES.

ALEXANDRE.

Puisque nous en avons fini avec les oracles, voyons comment les sibylles pouvaient prédire les événements futurs.

JULES CÉSAR.

C'était peut-être par l'étude et la contemplation des astres dont Dieu se sert pour gouverner le monde. C'est ainsi que l'aruspice Spuria avertit Caïus César qu'un danger le menaçait avant les ides de Mars. Avant la naissance de César Auguste, Marathus prédit que la nature allait mettre au monde un roi pour le peuple romain. Publius Rigidius, instruit de la naissance d'Auguste, affirma que le maître du monde venait de naître. C'est ainsi encore que Scribonius prédit l'empire à Tibère, qu'un astrologue prévint Tibère qu'un jour Galba régnerait, et cependant Galba n'était pas de la famille impériale. Du vivant même de Néron, l'astronome Séleucus annonça à Othon qu'il serait empereur. Les faiseurs d'horoscope ayant appris la naissance de Vitellius, lui prédirent une mort funeste. Joseph, si renommé chez les Hébreux, prédit que Vespasien régnerait à Rome. Enfin l'astronome Asclétarion annonça la mort de César et la sienne. Je pourrais citer une infinité d'autres exemples tirés de Plutarque, de Tite-Live, de Justin, de Valère-Maxime et d'autres historiens très-sérieux. Peut-être les devins et les sibylles sont-ils nés sous la constellation qui donne la vertu prophétique.

ALEXANDRE.

Que supposez-vous là ?

JULES CÉSAR.

Ce que je prouverai par des raisonnements et des exemples.

ALEXANDRE.

A qui en appellerez-vous pour ces expériences ?

JULES CÉSAR.

Au siége de Sagonte par Annibal, un enfant né à peine prédit ce qui arriverait. D'après la conjonction de Vénus, de Jupiter et de Mars dans le huitième degré de la Balance avec Mercure, qui seul atteint son but dans ce degré, Hali Habenragel annonça qu'il était né un enfant qui, favorisé d'en-haut, prédirait l'avenir. Plutarque rapporte dans la vie de Marcellus, que des bœufs et d'autres animaux du même genre ont prophétisé.

ALEXANDRE.

Comment prouverez-vous cela par le raisonnement?

JULES CÉSAR.

J'ai montré ailleurs que Dieu a donné aux Intelligences motrices des cieux le gouvernement du monde; elles prennent donc soin des choses d'ici-bas et surtout de l'homme, pour qui tout a été ordonné, selon l'opinion du Philosophe. Parmi les hommes, elles s'attachent surtout aux rois et aux princes, qui servent d'exemple au reste du monde; de là vient que Jacob, un ouvrier d'Estaples, affirme qu'en Égypte la mort des rois était toujours annoncée par des prodiges. Aussi parmi les catholiques il est reçu que les princes ont deux anges gardiens qui doivent les avertir des événements futurs. Le Philosophe dit que si l'homme a plus d'obligations à remplir que tous les autres animaux, c'est parce qu'il a plus de besoins; car Aristote lui-même et Platon dans leurs traités de politique, affirment qu'en général les diverses opérations sont mieux faites par plusieurs agents particuliers que par un seul; c'est pourquoi il était très-important de ne confier qu'à un petit nombre d'hommes choisis tout ce qui avait rapport aux prophéties touchant les événements de la république. Il est très-facile aux corps célestes d'en agir ainsi, car s'ils accordent aux plantes et à quelques pierres d'annoncer l'avenir, comme l'attestent les hommes les plus graves et comme le témoigne Albert, combien plus facilement peuvent-ils faire de même pour l'homme, espèce d'intermédiaire entre les choses éternelles et les corruptibles, et qui est bien plus propre à recevoir

les impressions célestes ! Dans le Ménon, Platon dit que ceux qui sont poëtes naissent tels, parce qu'ils disent souvent ce qu'ils ignorent. Le même affirme dans le Phèdre, que les devins, les sibylles et les augures sont transportés de fureur qu'ils ont l'esprit agité et qu'ils tombent en extase. Dans l'Ion il dit que la poésie est une chose sacrée, que les poëtes sont les messagers des dieux, et qu'ils ne chantent que parce qu'ils sont animés de l'esprit divin.

ALEXANDRE.

Tout cela est vrai, car Ovide a dit : « Il y a en nous un » Dieu qui nous agite et nous échauffe; son souffle vient des » demeures éthérées. » Platon n'avait pas cependant le droit de parler ainsi, lui qui voulait bannir les poëtes de sa république ; je vous prie, recherchons comment les corps célestes peuvent instruire les devins.

JULES CÉSAR.

Ne serait-ce pas en agitant les images des choses à venir dans l'intellect du devin ? Pourquoi s'en étonner ? Si le soleil donne à du fumier la forme d'une souris, ne peut-il pas plus facilement peindre dans l'imagination du devin les événements futurs? Elle est soumise au ciel aussi bien que le fumier. Si les historiens rapportent que l'avenir est souvent révélé en songe, ce qui ne peut être rapporté qu'aux Intelligences qui meuvent les cieux, pourquoi ne feraient-elles pas la même chose pour les devins pendant la veille ? L'intelligence se servait-elle du devin comme d'un instrument, ainsi que le musicien d'une flûte pour émettre un son? d'où il arriverait qu'ils disaient souvent ce qu'ils ne comprenaient pas, comme font les perroquets? Assurément une Intelligence n'est pas un corps, ni une vertu dans un corps, comme on le dit de l'harmonie des physiciens ; c'est pourquoi n'étant à proprement parler ni dans un lieu ni dans un sujet, qui s'oppose à ce qu'elle assiste le devin? En outre, qu'a de plus qu'une Intelligence, un ange ou un démon pour assister un prophète ? Assurément ceux qui parlent autrement des Intelligences et des corps célestes s'imaginent qu'il y a parmi eux des mâles et des femelles, qu'ils

abitent certains lieux déterminés et qu'ils ne peuvent pas nbrasser plusieurs objets à la fois, tandis que dans le seul orps du soleil une Intelligence suffit pour faire briller toutes es œuvres. Faut-il croire que les prophètes ont en abondance s humeurs qui portent à la divination ? C'est pour cette raion qu'Aristote, le dieu des philosophes, pensait que tous les evins étaient mélancoliques; mais c'est un astre et non le evin qui tire parti de cette organisation ; c'est pourquoi la bylle ne donnait de réponse que quand la mélancolie la disosait à recevoir l'inspiration divine, qui alors se manifestait ır des actes dans le sujet bien disposé, et que les corps céstes regardent favorablement. C'est pourquoi le prince des oëtes a dit de la sibylle de Cumes :

Non vultus, non color unus,
Non comptæ mansere comæ, sed pectus anhelum,
Et rabie fera corda tument, majorque videri
Nec mortale sonans, afflata est numine quando
Jam propinquiore Dei [1].

Et un peu après :

At Phœbi nondum patiens immanis in antro
Bacchatus vates, magnum si pecto repossit
Excussisse Deum : tanto magis ille fatigat
Os rabidum fera corda domans, fingitque premendo [2].

Les sibylles ne rendaient pas autrement leurs oracles, ce qui provenait nullement de la colère des dieux, comme le croyait vulgaire, mais du désordre de leur esprit et des différentes sitions des astres. Si vous n'êtes pas convaincu, je vous erai l'opinion de Cardan. Il a pensé qu'il n'y avait qu'une ule âme pour tous les animaux, et qu'elle se manifestait plus

Ses traits changent, son front pâlit, ses cheveux se hérissent ; son sein se ıfle agité par la fureur ; sa taille semble s'agrandir, sa voix n'a rien d'huin ; le dieu s'empare d'elle et la tourmente.

Cependant la prêtresse à demi domptée se débat dans son antre pour échap- au dieu qui l'oppresse ; mais le dieu la maîtrise et dompte enfin sa bouche elle.

ou moins selon la disposition de la matière; de là proviennen les différentes classes d'animaux plus ou moins ignorants « D'où viennent les prophètes, dit-il [1], et ceux qui annoncen » l'avenir avec tant de certitude? Lorsque l'esprit n'est en au » cune façon mêlé avec le corps, l'animal est une brute; c'es » un homme si l'esprit ne s'y joint que dans une quantité mé » diocre; mais s'il s'y répand en grande quantité et sans ob- » stacle de la part de la force corporelle, l'homme est un pro- » phète. C'est pourquoi on n'apprend pas à être prophète, e » qu'il n'y a pas de prophètes dans tous les pays, parce qu » d'abord l'esprit pur n'a pas besoin de rien apprendre, e » qu'ensuite il est impossible qu'il y en ait près des pôles; l » corps des habitants est trop dense pour être accessible à l » grande légèreté de l'esprit. Platon déclare dans son Timée » qu'un corps faible et grêle est le plus approprié à l'excellenc » de l'âme. Il dit que Dieu aurait pu rendre le corps de l'homm » plus solide, afin qu'il fût moins exposé aux dangers du de » hors; mais il préféra le faire plus faible pour qu'il fût plu » propre à la contemplation; c'est pourquoi on vit tant de pro » phètes dans la Palestine. En effet, dans cette région, la tem » pérature est modérée et la plus douce de toutes les région » du ciel. Les prophètes ne sont ni timides ni emportés, ca » les passions appartiennent nécessairement à un corps plus ro » buste; aussi ceux qui sont dans ce dernier cas peuvent vi » vre plus longtemps. Les prophètes sont également très-mo » dérés pour le manger, car trop de nourriture rend lourd e » gras; plusieurs même se retirent dans des lieux déserts, e » restent étrangers à la volupté qui affaiblit le corps et l'âme » Il faut qu'ils soient exempts de tous soucis et que leurs pa » rents ne soient pas des impies; car il y a chez ceux-ci des hu » meurs vicieuses qui s'opposeraient à la pureté nécessaire a » prophète. Il est certain que cet esprit qui l'agite ne procèd » point par des connaissances particulières, mais seulemen » générales; le fait particulier n'est dévoilé que par la ren

[1] De l'immortalité de l'âme.

contre de ces deux sortes de connaissances; il arrive de là que ce n'est qu'après l'événement que l'oracle est compris; mais alors on peut voir que tout s'est accompli de la manière la plus rigoureuse. Car puisque, d'après Averroès, les conditions générales de l'avenir apparaissent dans les songes, conditions qui nous font conjecturer les faits particuliers, il en est de même pour les prophètes pendant la veille. En effet, l'âme universelle émeut plus fortement l'esprit que ne fait le ciel pour l'imagination pendant le sommeil, surtout quand le corps y est préparé. Il est inévitable même que tous deux agissent sur plusieurs peuples, parce que l'âme universelle par son action sur l'esprit d'un grand nombre entraîne l'assentiment de la foule, car il est nécessaire que la partie obéisse au tout, la cause à l'effet, comme la lumière au soleil. Ceux qui obéissent ne sont point entraînés par une connaissance précise, mais par un mouvement naturel. Nous pouvons conclure de là, que le prophète est aussi loin de l'homme ordinaire que l'homme l'est de la brute : le prophète est comme un intermédiaire entre l'âme seule et l'homme, de même que l'âme du prophète, distincte de l'âme universelle, est encore un intermédiaire; enfin l'âme universelle est le lien qui nous rattache à l'Intelligence suprême et particulière des cieux. Avicenne pensait que cette puissance de produire des merveilles avait pour but de faire croire au peuple que quelques hommes avaient un pouvoir supérieur; mais les paroles des prophètes montrent que notre âme tire son origine de l'âme universelle, et qu'elle connaît le particulier sous une forme du général, et ce mode de connaissance, notre esprit le conserve lorsqu'il est seul. Pourquoi arrive-t-il à plusieurs de sentir la mort de leurs amis ou de leurs parents absents? Sans doute parce que des deux côtés il y a une même lumière; aussi ces rapports n'existent qu'entre les esprits les mieux unis, comme entre une mère et ses fils, entre des frères quand ils s'aiment. Il est avéré que tous les habitants d'un même lieu n'ont pas tous la même force de pressentiment, parce que

» chez tous l'âme n'est pas également affranchie du corps. On
» peut expliquer par là comment on devine par les songes; car,
» comme je l'ai dit, l'âme est alors moins asservie aux opéra-
» tions du corps. Ainsi quand l'âme est valide, le corps faible
» et languissant, les sens intérieurs sont plus purs, et l'âme
» plus libre peut saisir plus facilement les images des choses;
» car l'esprit qui nous éclaire connaît les individualités, comme
» le pense Avicenne, ou par la connaissance des universaux il
» peut connaître le particulier, sans pouvoir cependant se mon-
» trer. On comprend dès lors pourquoi ceux qui sont sur le
» point de mourir prévoient leur mort plus facilement que les
» autres; car l'intelligence commence à se séparer du corps;
» celui-ci et l'âme sentent cette séparation, non comme un
» objet, mais comme l'œil voit les ténèbres et l'obscurité, ou
» comme un chêne la force qui dirige ses racines. L'âme enfin
» commence à se rattacher à son principe, et par suite provo-
» que les images des choses futures; l'âme des mourants s'é-
» pure, comme nous le dit Cicéron, et les lois ordonnent l'exé-
» cution des dernières volontés. »

ALEXANDRE.

Cardan raisonne fort bien, assurément; mais apprenez-moi en quoi les péripatéticiens diffèrent des platoniciens touchant les oracles des sibylles.

JULES CÉSAR.

Tous deux les attribuent à l'humeur mélancolique, car Aristote (traité de la Divination) dit que les mélancoliques peuvent prévoir de loin, à cause de la force de l'humeur; qu'ils ont l'imagination prompte à recevoir l'impression des choses célestes. Dans ses problèmes, il rapporte à la mélancolie la puissance divinatoire et la nature des sibylles. Platon parle de même dans le Ménon, le Phèdre et dans l'Ion; les platoniciens ajoutent plusieurs fables à cette vérité.

ALEXANDRE.

Faites-les-moi connaître, je vous en prie.

JULES CÉSAR.

Ils disent que l'humeur mélancolique a une telle puissance

ju'elle peut même entraîner des démons célestes dans le corps iumain; leur présence alors agite les hommes, qui font en-endre des choses étonnantes; toute l'antiquité atteste ce fait, en envisageant sous un triple aspect, et d'après la triple appré-ension de l'âme; savoir, l'imaginative, la rationnelle et la piriluelle. Ils disent donc que l'âme, poussée par l'humeur iélancolique et ne rencontrant aucun obstacle, transgresse outes les lois du corps, se porte tout entière dans l'imagination, ui devient ainsi la demeure des démons inférieurs, qui ins-irent souvent les pensées les plus admirables à de simples ar-sans. C'est ainsi qu'on voit un homme ignorant devenir tout à oup peintre, architecte remarquable, ou maître dans un art uelconque. Quand des démons nous font ainsi connaître l'a-enir, c'est principalement pour ce qui concerne les troubles es éléments, le retour des tempêtes, comme une pluie, un rage, une inondation, un tremblement de terre, la mortalité, famine et les fléaux du même genre; Aulu-Gelle rapporte ue le pontife Cornélius, au moment où César et Pompée taient aux mains dans la Thessalie, fut saisi à Padoue d'une ireur prophétique, et annonça le moment, l'ordre et l'issue e la bataille. Quand l'âme est tout entière à la raison, elle evient la demeure des démons intermédiaires; de là vient la onnaissance des choses naturelles et humaines. C'est ainsi u'on voit un homme devenir tout à coup philosophe, méde-n ou orateur habile; dans l'avenir ils prédisent les change-ents des empires et les révolutions des siècles; telle était la bylle à Rome. Mais quand l'âme est entièrement dans le do-aine spirituel, alors elle est la demeure de démons plus su-imes, qui dévoilent les secrets des dieux, comme la loi vine, les ordres des anges et tout ce qui a rapport à la con-iissance éternelle des choses et au salut des âmes. Alors l'âme onnaît les pensées de la divine Providence, comme les prodi-s et les miracles à venir, un prophète qui doit paraître, ou i changement de religion.

ALEXANDRE.

Comment prouve-t-on cela?

JULES CÉSAR.

Parce que les sibylles ont parlé de la venue du Christ longtemps avant sa venue. Ainsi Virgile comprenant que le Christ devait naître bientôt, rappelle la sibylle de Cumes, et dit à Pollion :

Ultima Cumæi jam venit temporis ætas,
Magnus ab integro seclorum nascitur ordo,
Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,
Jam nova progenies cœlo demittitur alto [1].

Un peu plus loin, pour montrer que le péché originel est effacé, il ajoute :

Te duce, si qua manent sceleris vestigia nostri
Irrita, perpetuo solvent formidine terras [2].

Il mentionne ensuite la chute du serpent et de l'arbre de la mort, ou de la science du bien et du mal, en disant :

Occidet et serpens et fallax herba veneni [3].

Enfin il annonce que le germe du péché originel doit rester; il dit :

Pauca tamen suberunt priscæ vestigia fraudis [4].

ALEXANDRE.

Il ne manque pas d'auteurs qui ont appliqué ces vers à Auguste. Au reste, il ne serait pas étonnant que les sibylles eussent prophétisé la venue du Christ, car elles étaient versées dans la lecture des livres prophétiques des Hébreux. Mais n'y a-t-il pas d'autre réponse à faire sur les prophéties des sibylles?

[1] Déjà le dernier âge prédit par la sibylle a commencé, l'ordre des siècles va renaître ; la justice et Saturne vont régner de nouveau ; une nouvelle génération est envoyée des cieux.

[2] S'il reste encore quelques vestiges de nos crimes passés, la terre sera pour toujours délivrée de toute crainte.

[3] Le serpent mourra ainsi que l'herbe vénéneuse.

[4] Il restera quelques vestiges de l'ancienne souillure.

JULES CÉSAR.

Notre âme (dit Apulée) étant simple et pure, peut, attirée par l'attrait des choses sacrées, s'endormir et se fermer entièrement au présent, en sorte qu'oubliant le corps, elle retourne à sa nature ; alors éclairée par une lumière céleste, agitée d'une fureur divine, elle présage l'avenir, et les effets sont d'autant plus admirables que sa puissance est plus grande.

ALEXANDRE.

Mais si l'âme est simple, comment peut-elle être endormie par quelques vaines pratiques? comment, en songeant aux choses divines, peut-elle oublier le corps, qui est un instrument indispensable pour penser?

JULES CÉSAR.

Voici ce que Jamblique écrivait à Porphyre : « La sibylle était soumise à l'action du dieu de deux manières : soit au moyen d'une vapeur légère et chaude qui s'élève à la bouche de l'antre ; ou bien, s'asseyant dans le sanctuaire, sur le trépied d'airain consacré au dieu, la sibylle rendait des oracles. Un feu s'élevant de l'antre entourait la prêtresse et la remplissait du dieu; ou bien, assise sur le trépied sacré qui lui communiquait le souffle divin, elle prédisait aussitôt l'avenir. Quelquefois elle tenait à la main une baguette que lui avait donnée le dieu, quelquefois elle posait dans l'eau ses pieds entourés de bandelettes, ou elle respirait la vapeur brûlante qui s'élevait du vase. Par tous ces moyens, elle s'entourait d'une splendeur divine et dévoilait les secrets de l'avenir. »

ALEXANDRE.

Ce sont là des fables auxquelles les vieilles femmes ne voudraient pas croire; si je ne me trompe, l'opinion qui regarde les sibylles comme inspirées par les démons est la plus vraisemblable.

JULES CÉSAR.

Les médecins se moquent de cette opinion.

ALEXANDRE.

J'ai lu tout ce que disent des démoniaques Hippocrate et Galien, mais je ne sais pas ce qu'en dit Cardan.

JULES CÉSAR.

Vous l'avez sous la main, lisez.

DES DÉMONIAQUES.

ALEXANDRE.

Voici les paroles de Cardan [1] : « D'où vient qu'il y a des démoniaques? La raison est la même que pour la lumière sur » des colonnes cannelées, des miroirs brisés ; car sur les colonnes la lumière est divisée, et dans les miroirs elle représente plusieurs images qui semblent différentes, et comme un » effet de la pression de l'œil ; car un seul objet paraît double ; » l'œil croit voir plusieurs objets où il n'y en a qu'un, et il le » croit parce qu'il est seul à voir. Mais dans l'âme cette lumière étant divisée à l'infini, l'âme devient multiple ; on croit » ressentir la présence d'un grand nombre d'esprits immondes, » c'est pour quoi les exorcismes réussissent mieux que la médecine; car, comme je l'ai dit, c'est par la foi et l'imagination » que l'âme est gouvernée. Il est prouvé, en effet, que plusieurs ont été délivrés par des paroles profanes. Dans ce cas » l'haleine est forte, comme celle d'un malade, et c'est ce qu'on » voit surtout chez les femmes. Mais pourquoi les démoniaques paraissent-ils savoir ce qu'ils ignoraient auparavant? » Quand la division a lieu, si les parties ne brillent pas, les démoniaques sont stupides et insensés : mais si la lumière est » seulement reflétée comme sur une colonne cannelée, les » démoniaques sont d'une prudence extraordinaire ; c'est à » cause de cette multitude d'images qu'ils se croient possédés » des démons. Cette multitude de formes et le secours de l'âme » universelle leur donnent la connaissance de l'avenir et de » l'inconnu ; mais si l'esprit ne leur vient pas en aide, comme » cela arrive souvent, ils ne disent que des choses fausses ; alors » il faut deviner au hasard. » Voilà ce que dit le maître en sub-

[1] De l'immortalité de l'âme

ilités ; mais vous, quelle est votre opinion sur les frénétiques et les démoniaques ?

JULES CÉSAR.

Je me soumets à la sainte Église romaine : toutefois, je sais qu'un grand nombre (la religion me défend de dire tous) pensent que ceux qu'on regarde comme démoniaques ne sont out simplement que tourmentés par une humeur mélancolique ; car celle-ci venant à céder à l'action de la médecine, il n'y a plus de possédés. Pour ne pas dire que les mélancoliques seuls ont exposés à ce mal, je citerai de jeunes filles nubiles et des veuves qui, par accidents, y sont également exposées. Au surplus, l'opinion et la crédulité ne sont pas pour peu de chose dans out ceci : ainsi, en Espagne et en Italie, tout le monde croit aux démoniaques ; en France, quelques-uns à peine ; en Allemagne et en Angleterre, personne. Je n'attribue pas cette différence au climat, car lorsque le catholicisme florissait dans ces deux derniers pays, on y comptait des énergumènes en grande quantité ; les hommes les plus sages l'attestent, et ceux-là ne récuseront pas leur témoignage, qui savent qu'en Espagne et en talie on ne vit jamais un philosophe ou un théologien possédé du démon.

ALEXANDRE.

Cela est vrai, mais qu'importe ? j'ai vu à Padoue une femme possédée du démon, et qui prononçait des paroles dans une langue qui lui était étrangère ; à peine le prêtre lui eut-il jeté de l'eau bénite sur la tête qu'elle s'apaisa.

JULES CÉSAR.

Je n'infirme pas la vertu de l'eau lustrale, à laquelle le pape Alexandre, interprète de la religion divine, accorda tant de priviléges : je n'affirmerai pas non plus que les quelques mots latins que débitait cette femmelette, elle les avait appris pour cacher de sacriléges amours ; mais voici comme je raisonnerai : l'âme humaine possède en elle la science de toutes choses, la connaissance de toutes les langues, car elle est d'origine céleste et participe à l'essence divine ; mais elle trouve à déployer ses forces la même résistance qu'un brasier ardent qu'on a cou-

vert de cendres : ainsi les feux de notre esprit ont besoin d'être excités pour dissiper les humeurs épaisses qui les couvrent et briller d'une lumière pure et resplendissante ; aussi Platon disait-il que notre science n'est qu'une réminiscence.

ALEXANDRE.

Je le sais, mais que concluez-vous de là ?

JULES CÉSAR.

Quand les humeurs sont dans une grande fermentation, les esprits vivement agités se portent rapidement au cerveau, et en font sortir, comme de force, la connaissance des langues qui y était cachée, à peu près comme nous tirons des étincelles d'un caillou en le frappant avec un autre.

ALEXANDRE.

Ce que vous dites m'enchante.

JULES CÉSAR.

L'expérience n'a-t-elle pas montré que pendant les chaleurs de l'été, ceux qui sont pris d'une fièvre chaude prononcent souvent des mots d'une langue qu'ils ignorent ; que des personnes sobres, après avoir bu plus que de coutume, de stupides qu'elles étaient, deviennent aussitôt spirituelles ; Horace a bien signalé ce fait : « Quel est celui, dit-il, à qui le vin n'a pas donné de l'esprit ? » Ainsi dans la Thrace, il y avait un temple consacré à Bacchus, dont les prêtres ne rendaient leurs oracles qu'après avoir fait de copieuses libations : en effet, la chaleur du vin anime l'âme, réveille les esprits assoupis, qui alors se portent au cerveau et délient ces voix qui s'y trouvent comme renfermées ; c'est pourquoi les philosophes anciens, entendant les apôtres parler plusieurs langues, ne virent en eux que des hommes ivres, comme l'atteste saint Luc par ces paroles : « D'autres les » raillaient, disant qu'ils étaient pleins de vin. » Ainsi quand les mélancoliques ont mis en mouvement, par la force du mal, les esprits vitaux et animaux, ils prononcent des paroles qui étaient cachées au fond de leur âme.

ALEXANDRE.

Quel rapport y a-t-il entre ces faits et l'eau bénite ?

JULES CÉSAR.

Les mélancoliques parlent souvent différentes langues (ainsi que je l'ai dit), parce que l'impétuosité des humeurs, comme un flambeau ardent, enflamme leur âme, et que le mouvement des esprits leur procure cette connaissance par laquelle ils prononcent des mots étrangers; cela étant, faut-il s'étonner si de l'eau froide en tombant sur leur tête calme la fureur du mal?

ALEXANDRE.

Cette femme paraissait plus excitée.

JULES CÉSAR.

Parce que les humeurs troubles qui se portaient au cerveau étant arrêtées par l'eau, elle-même étant vaincue par le mal et le désordre de son esprit, elle commença d'abord par oublier ce qu'elle avait dit et ce qu'elle avait fait.

ALEXANDRE.

Cela est vrai.

JULES CÉSAR.

Mais quand on lui eut rappelé quelques-unes de ses paroles, elle commença à rougir ; c'est en général l'effet de la honte.

ALEXANDRE.

Je ne ferai pas comme Thomas Morus, qui ayant entendu discuter Érasme, qu'il ne connaissait pas, lui dit : Ou vous êtes un démon, ou vous êtes Erasme ; mais je dirai en parlant de votre sagesse : Ou vous êtes un Dieu, ou vous êtes Vanini.

VANINI.

Je suis Vanini.

DES IMAGES SACRÉES CHEZ LES PAIENS.

ALEXANDRE.

Nous lisons que les statues des dieux, auxquelles les anciens donnaient toute la beauté des formes, sans doute pour inspirer l'amour de ceux qu'elles représentaient, nous lisons, dis-je, que ces statues étaient parfois couvertes de sueur. Comment cela était-il possible?

JULES CÉSAR.

Théophraste [1] en donne plusieurs raisons : la première est la matière interne qui éprouve l'effet ; la seconde, la matière externe qui le produit, c'est-à-dire la tiédeur de l'air ; la troisième est l'humidité cachée qui est attirée au dehors par une chaleur modérée, et qui, en s'alliant à celle-ci, se forme en gouttes ; de là vient qu'il dit que les statues suent toutes les fois qu'un souffle tiède vient les caresser. Il n'en est pas ainsi pour toutes, mais pour celles dont la matière renferme un certain suc, comme le cèdre et le cyprès ; ce bois étant moins sujet à se corrompre, on l'employait de préférence. Cardan [2] vient confirmer Théophraste. « Ce qui n'est pas moins étonnant, dit-il, c'est que » les statues se couvrent de sueur ; cela vient de ce que le suc » gras, en cédant à l'action de la chaleur, ressemble à la sueur. » C'est pourquoi on voit suer les statues faites de bois de cèdre, » d'olivier, de vigne, de cyprès. Cela arrive surtout quand » souffle le vent du midi, parce qu'alors l'humeur est plus abon- » dante et plus légère. »

ALEXANDRE.

C'est fort bien ; cependant j'ai lu souvent que des statues de bois qui depuis longtemps avaient perdu tout leur suc, avaient répandu des pleurs.

JULES CÉSAR.

Ne serait-ce pas un air tiède ou quelques baisers de femme qui auraient produit des vapeurs qui se forment en gouttes et que le vulgaire prend pour des larmes ? Le soleil ou la chaleur des flambeaux ne ferait-elle pas fondre les couleurs qu'on prendrait pour des larmes ? Les prêtres n'ont-ils pas eu le soin quelquefois de couvrir secrètement une statue du sang d'un animal ou de sang humain ? Par des conduits secrets, n'ont-ils pas fait pleurer du sang ? A l'ouverture des portes du temple, la foule accourait, et ne connaissant pas la véritable cause, elle s'émerveillait et criait miracle.

[1] Traité des plantes.
[2] De la subtilité, livre VIII.

ALEXANDRE.

Nous lisons que les statues de pierre se couvraient aussi de sueur.

JULES CÉSAR.

Pourquoi s'en étonner ? les pierres qu'on tire des fleuves se sentent de leur origine comme tous les êtres de la nature. Lorsqu'elles passent d'une température chaude dans un air plus humide, elles s'imprègnent d'une humidité que la chaleur fait ensuite ressortir en bulles.

ALEXANDRE.

Grégoire Buchanan a dit avec autorité que « celui qui adore » des choses mortelles est digne de mort ; » or, les hommes adoraient des pierres et des bois pourris qui n'étaient que la nourriture des vers et la demeure des cloportes, c'est pourquoi ils avaient mérité de périr : pourquoi donc, après avoir adressé des vœux à leurs idoles, échappaient-ils au danger, comme le prouvaient les innombrables tableaux qu'on voyait en entrant dans le temple?

JULES CÉSAR.

On n'y voyait pas représentés ceux qui étaient morts, malgré leurs vœux : si quelqu'un tombait en danger, il implorait les dieux ; quand il échappait au danger, il était tenu d'en rendre grâce aux dieux, sous peine d'être déclaré impie par le pontife ; quand l'événement ne répondait pas à son attente et qu'il survivait à son malheur, les prêtres prétendaient que ses mauvaises actions avaient empêché les dieux d'exaucer ses vœux. A l'homme pieux qui cependant avait été dupe, ils promettaient la miséricorde des dieux, qui éprouvent les bons en ce monde. Quant à celui qui avait péri, il ne pouvait pas venir accuser les dieux de faiblesse ou d'impiété, et c'est ainsi que les prêtres jouaient le peuple par de futiles superstitions.

ALEXANDRE.

Cependant Pyrrhus, roi des Épirotes, fut assailli par une tempête, et fit naufrage pour avoir pillé le temple de Proserpine à Locres.

JULES CÉSAR.

Denis après avoir pillé le même temple fut reconduit au port par des vents favorables, et il se railla des dieux en disant à ses compagnons : « Voyez quelle navigation favorable » les dieux accordent aux sacriléges. »

DES AUGURES.

ALEXANDRE.

Que faut-il croire touchant les augures et les auspices chez les anciens?

JULES CÉSAR.

Que ce n'étaient que des fables inventées par les prêtres pour arriver aux honneurs et à la fortune, et instituées par les chefs pour contenir le peuple dans la servitude en lui inspirant la crainte des dieux.

ALEXANDRE.

Qui peut vous porter à attaquer ainsi les augures, si fortement établis dans l'antiquité ?

JULES CÉSAR.

C'est l'astre resplendissant de la très-illustre et très-sainte religion romaine; c'est saint Thomas d'Aquin, surnommé le docteur angélique, et mieux l'ange des docteurs et le docteur des anges, dans le livre qu'il a écrit sur les sortiléges; car, dit Paul, l'Église de Dieu apprend bien des choses aux princes et aux puissants. Il a réfuté les inepties des augures par de très-subtiles raisons auxquelles, pour ne rien dire de celles de Cicéron, je vais ajouter les miennes. Si les augures annoncent les événements futurs, ils en sont les causes ou les effets; c'est ainsi que les astronomes jugent des astres qui influent sur les choses de ce monde. Les physiciens jugent par les effets; cependant les augures ne sont ni causes ni effets, c'est donc en vain qu'on leur accorde la connaissance de l'avenir.

ALEXANDRE.

J'avoue que par eux-mêmes les augures ne sont ni causes ni effets des choses, cependant ils sont *co-effets*[1], puisque l'augure et l'événement qu'il annonce dépendent de la même cause, à savoir, de la lune.

JULES CÉSAR.

Alors qu'avait-on besoin d'augures qui devinaient d'après le vol des oiseaux, leur chant et leur manière de manger? Le petit d'un âne pouvait tout aussi bien servir à découvrir l'avenir de la république, car tous ces êtres sont également des effets de la lune.

ALEXANDRE.

Ne croyez-vous pas qu'une urine brûlante est la cause et l'effet de la fièvre bilieuse?

JULES CÉSAR.

Nullement.

ALEXANDRE.

Puisque tous deux ont une même cause, savoir, l'humeur bilieuse, il suit qu'une urine brûlante annonce la fièvre dont je parle, et qu'elle l'occasionne.

JULES CÉSAR.

Les causes de cette nature agissent directement pour les effets particuliers, et voilà pourquoi ils se concernent et s'indiquent mutuellement; mais la lune n'est pour ainsi dire qu'une cause universelle et éloignée.

ALEXANDRE.

Quel sophisme! il est repoussé par les témoignages historiques les plus évidents : ne faites-vous aucun cas des monuments de l'antiquité les plus avérés? Pensez-vous que l'Étrurie, la Pamphylie, la Cilicie, la Phrygie, l'Arabie, l'Ombrie, l'Égypte et la Babylonie, pensez-vous que tant de pays seraient tombés en démence en consultant les entrailles des victimes? Les Romains eux-mêmes, ces pères de la sagesse, avaient tant de confiance dans les augures, qu'ils n'entreprenaient aucune

[1] Coeffectus.

affaire soit publique, soit privée, soit à l'armée, sans les avoir consultés.

JULES CÉSAR.

Ces hommes sages se servaient de ces superstitions pour l'éducation du peuple.

ALEXANDRE.

Ils ne commençaient jamais la fondation d'une ville avant d'avoir préalablement interrogé les entrailles des victimes.

JULES CÉSAR.

Et avec raison, car des entrailles saines annonçaient un climat favorable et un sol fertile ; une chair maigre et corrompue indiquait un ciel insalubre et un sol ingrat.

ALEXANDRE.

Mais nos ancêtres ne voulaient livrer aucun combat sans avoir obtenu un augure favorable : on prenait des poulets auxquels on donnait à manger ; quand les poulets mangeaient avec tant d'avidité qu'il leur tombait du bec à terre quelque portion de nourriture, cet heureux présage annonçait que l'entreprise aurait une issue favorable ; au contraire, le refus de manger annonçait toute sorte de calamités. C'est ainsi que des poulets, en refusant de manger, annoncèrent la défaite de Mancinus par les Numantins. Il en fut de même pour Papirius, combattant contre les Samnites.

JULES CÉSAR.

Ce sont des contes qui ne peuvent émouvoir les philosophes. Cicéron répondit à Nonius, qui prédisait la victoire parce qu'on avait pris sept aigles dans le camp de Pompée : « Ce se» rait très-bien si nous avions à combattre des pies. » Comme le Juif Messolanius partait pour la guerre, les devins lui ordonnèrent d'arrêter la marche des troupes jusqu'à ce qu'ils eussent consulté un oiseau qui se trouvait là : Messolanius tua l'oiseau d'un coup de flèche, et dit aux devins outrés de colère : « Comment ce petit oiseau qui ne connaît pas son sort peut-il » nous prédire le nôtre ? »

ALEXANDRE.

Comment répondrez-vous aux exemples que j'ai cités ?

JULES CÉSAR.

Lorsque les chefs, brûlant du désir d'en venir aux mains, voyaient leurs soldats hésiter par la crainte du péril, ils s'efforçaient, pour leur donner du courage, d'être poussés au combat non par des considérations humaines, mais par un conseil divin ; pour cela, ils soumettaient les malheureux poulets à une longue diète, puis ils les tiraient de leur cage à moitié morts de faim ; alors les poulets se jetant avec voracité sur leur manger, en laissaient tomber sur la terre, qui en était bientôt couverte. Les aruspices, en costumes de cérémonie, promettaient la victoire au nom des dieux, et animaient la foule crédule d'une grande ardeur pour le combat ; car pour que la volonté des dieux s'accomplît, les soldats redoublaient d'efforts afin de battre l'ennemi. Si au contraire le général n'osait pas courir les chances d'une bataille, on offrait de la nourriture à des poulets rassasiés, qui la repoussaient, et les augures, qui étaient dans le secret, suppliaient les soldats, au nom des oracles divins, de ne pas en venir aux mains, parce que les dieux, irrités des crimes de l'armée, menaçaient d'une défaite, et tous obéissant aux conseils d'un si grand pontife, renonçaient au combat, ce qui était rejeté non sur la lâcheté du chef, mais sur la fatalité. Pour qu'ils ne fussent pas accusés d'avoir manqué de force ni de courage lorsqu'ils étaient vaincus et mis en fuite, on disait qu'ils avaient combattu malgré les augures, comme Mancinus et Papirius, qui aimèrent mieux mépriser les avis du ciel que de reculer devant l'ennemi.

ALEXANDRE.

Flaminius refusa d'obéir aux augures, et il périt avec son armée.

JULES CÉSAR.

L'année suivante, Paulus suivit leurs conseils, et il tomba avec son armée dans les champs de Cannes.

ALEXANDRE.

Cependant les entrailles des victimes annonçaient les événements futurs.

JULES CÉSAR.

Les dieux eussent été bien abjects de cacher leurs pensées dans le cœur et le foie des animaux. On devinait par hasard quelques circonstances, d'après les renseignements qu'on avait pris et que les augures avaient notés. J'ai connu un homme très-habile à prédire, d'après l'inspection des mains, quel devait être le terme de la vie, et il devinait juste très-souvent; il regardait cependant la chiromancie comme une science vaine, et il ne prédisait qu'après avoir étudié le pouls et le visage. Les Romains n'avaient pas d'autre but, dans ces pratiques, que de se procurer des sujets prêts à obéir en toute circonstance. On connaît la ruse de ce général qui, pour exciter au combat ses soldats qui hésitaient, écrivit sur sa main : « Courage, les dieux te donneront la victoire. » Ayant ensuite immolé une victime, il en prit le cœur, selon la coutume, et y appliqua les lettres, et aussitôt il fit approcher les chefs, qui, lisant ces caractères écrits par les dieux, conçurent l'espoir de vaincre ; en effet, combattant avec ardeur, ils arrachèrent la victoire à l'ennemi.

ALEXANDRE.

Que prouvent tous ces faits? Marcus Marcellus, Claudius, le roi Pyrrhus, César, ayant immolé des victimes auxquelles il manquait une grande partie du foie, ces hommes périrent peu après, comme l'avaient prédit les augures.

JULES CÉSAR.

Ce ne fut pas avant, mais seulement après leur mort que les devins parlèrent de ces pronostics. Marcellus, qui n'avait pas trouvé un foie entier dans le corps de la victime, ne fut pas le seul qui périt ; bien d'autres généraux succombèrent aussi sous Annibal : Claudius et Pyrrhus périrent parce que des entrailles viciées leur annonçaient une mort funeste; disons plutôt que songeant à cet augure fatal et frappés de terreur, cette triste pensée devint la cause de leur mort : en effet, la crainte reporte au cœur, comme dans une citadelle, toute la chaleur répandue dans le corps, et produit un excès qui étouffe. Quant à la prédiction de l'aruspice à César, il faut

l'attribuer à la science astronomique ; il avait fait un sacrifice dans les calendes de Mars, le jour où Spurina avait annoncé sa mort d'après son horoscope.

ALEXANDRE.

Le jour que César fit un sacrifice, qu'il vint au sénat avec le manteau de pourpre, on ne trouva point de cœur dans le corps de la victime.

JULES CÉSAR.

C'est ce que je nie : comment aurait-elle pu vivre sans un cœur ? Ce qu'on peut croire, c'est que le cœur était vicié, le taureau malingre et chétif.

ALEXANDRE.

Pourquoi Cicéron rapporte-t-il qu'on vit palpiter la langue et le poumon de la victime?

JULES CÉSAR.

Parce que la chaleur n'était pas encore dissipée : en effet, le bœuf ayant naturellement le sang épais, ce qui est la condition de la chaleur, celle-ci y séjourne longtemps : on voit la même chose chez les poissons, dont le poumon coupé en morceaux vit encore. De même on voit s'agiter les entrailles découpées de l'esturgeon. L'uranoscope[1] privé de toutes ses entrailles vit et remue encore ; les différentes parties d'un polype restent vivantes, et chez plusieurs poissons le cœur palpite longtemps après avoir été arraché ; les principes de vie qui sont en lui nous apprennent à ne pas nous étonner de ce phénomène : il en est de même d'un cœur de bœuf, ainsi que de la cuisse, qui vit plus longtemps que la queue d'un lézard.

ALEXANDRE.

Mais la cuisse ne remue pas, donc elle n'est pas vivante.

JULES CÉSAR.

Cette conséquence n'est pas juste, car la partie inférieure d'une artère comprimée ne remue pas, cependant elle n'est pas morte.

[1] Poisson de la Méditerranée dont les yeux regardent le ciel.

ALEXANDRE.

Pourquoi donc la cuisse arrachée à un bœuf ne remue-t-elle pas, tandis que la queue d'un lézard remue beaucoup ?

JULES CÉSAR.

Parce que, chez le bœuf, les nerfs et les muscles dépendent du cerveau, et que chez le lézard le principe du mouvement est dans la queue ; car, dit le Philosophe, il y a pour ainsi dire en elle plusieurs animaux.

ALEXANDRE.

Vous allez sans doute me prouver aussi que cette fable est vraie.

JULES CÉSAR.

Quelle fable ?

ALEXANDRE.

Qu'un bœuf a pu engendrer.

JULES CÉSAR.

Pourquoi non ? la semence prolifique pouvait être contenue dans les vaisseaux les plus reculés.

ALEXANDRE.

Comment pouvez-vous faire accorder la raison avec les fables, tandis que vous rejetez l'opinion des hommes les plus sages sur les augures ? Mercure Trismégiste, Plotin, Jamblique et les autres platoniciens, ont cru aux augures : Aristote, Théophraste, Thémistius, Plutarque, Pline, Porphyre, les pythagoriciens, Varron, et les astronomes égyptiens y ont ajouté foi : tous ces hommes se sont-ils trompés ? êtes-vous seul à être sage ?

JULES CÉSAR.

Je peux écarter facilement ce Mercure, écrivain apocryphe, non-seulement parce qu'il était prêtre, et par conséquent juge dans sa propre cause, mais parce qu'il affirme que les augures étaient inspirés par le démon. Or, sur quelle raison s'appuie-t-il pour le prouver ? Sur aucune.

ALEXANDRE.

Sur ce que les entrailles de la victime offraient des phénomènes étonnants.

JULES CÉSAR.

Ces merveilles sont traitées de fables par Cicéron, qui vaut bien mille Trismégistes pour le savoir. Mais admettons les augures : pourquoi plutôt les rapporter aux démons qu'aux Intelligences célestes?

ALEXANDRE.

Que répondez-vous à Plotin, à Porphyre et à Jamblique? Ceux-ci affirmaient que chaque homme a deux génies : l'un était appelé esprit malin, c'est-à-dire génie du mal, qui pousse l'homme aux plus grands crimes et lui cause tous ses maux ; l'autre est un esprit bienfaisant, ou bon génie, qui l'exhorte au bien et lui en montre la réalisation prochaine par un présage favorable.

JULES CÉSAR.

Puisque les biens et les maux arrivent chaque jour à tous, chacun devrait chaque jour être averti par des présages, tandis que l'histoire en rapporte à peine une centaine, qui encore sont fabuleux. Ensuite, je ne peux pas comprendre comment les hommes sont protégés par de bons génies quand je les vois frappés de tant de malheurs : aux uns il suffit de heurter du pied contre une pierre pour tomber dans un abîme ; d'autres sont misérablement percés de coups ; ceux-ci ont à déplorer la ruine de leurs maisons, ceux-là sont mordus ou dévorés par des serpents. Est-ce ainsi que le bon génie nous protége? N'est-ce pas là plutôt l'œuvre du mauvais génie?

ALEXANDRE.

On croyait qu'il l'emportait sur le bon.

JULES CÉSAR.

Il y avait à Amsterdam un athée qui soutenait cette erreur : poussé par je ne sais quel funeste et misérable destin, ce blasphémateur me disait : « D'après le texte des Écritures, on peut » inférer que le pouvoir du démon l'emporte sur celui de Dieu » même. En effet, ce fut contre la volonté de Dieu qu'Adam » et Ève tombèrent dans le péché et perdirent le genre hu- » main ; et quand le Fils de Dieu vint au monde pour remédier » à ce mal, le démon excitant les esprits à le condamner, le

» Christ assura que c'était l'heure du démon et de la puissance
» des ténèbres, et il finit par une mort infâme. On peut dire
» aussi, d'après les mêmes Écritures, que la volonté du démon
» est plus efficace que celle de Dieu; *Dieu veut que tous les*
» *hommes soient sauvés*, et cependant il y en a bien peu qui
» se sauvent. Le démon veut que tous les hommes soient dam-
» nés, et ils se damnent presque tous. Sur toute la vaste
» étendue de la terre, les catholiques romains peuvent seuls
» avoir part au salut; c'est-à-dire une certaine partie des ha-
» bitants de l'Italie, de l'Espagne et de plusieurs provinces de
» la France, de l'Allemagne et de la Pologne. Si de ceux-ci vous
» retranchez les juifs et les hérétiques qui se cachent, les
» athées, les blasphémateurs, les simoniaques, les adultères,
» les sodomites, qui ne posséderont point le royaume des
» ceux, à peine trouverez-vous un élu dans un million d'hom-
» mes. Sous l'ancienne loi, toute la terre était vouée au dé-
» mon; les Hébreux seuls, dont la terre n'avait pas seulement
» l'étendue de la Grande-Bretagne, adoraient le vrai Dieu, en-
» core abandonnaient-ils souvent sa loi; et lorsqu'ils y étaient
» le plus attachés, ils se voyaient accablés par le démon de mille
» manières différentes. » C'est ainsi que parlait ce blasphémateur.

ALEXANDRE.

Que lui répondiez-vous ?

JULES CÉSAR.

Que c'est à peine si le démon avait pensé à s'égaler à Dieu, qui l'avait aussitôt précipité dans les enfers pour y subir un châtiment éternel; que Dieu avait permis la chute de nos premiers pères pour confondre le démon, car il avait abandonné celui-ci dans sa chute, et il avait sauvé l'homme non par un moyen angélique, mais en soumettant à la nature humaine son propre Fils, qui s'était offert en holocauste: bien plus, le démon voyant avec effroi que son règne allait finir par la mort du Christ, agaça les nerfs de la femme de Pilate, afin que le Fils de Dieu ne fût pas condamné à mort; mais le Christ triompha. Le démon qui avait vaincu sur l'arbre fut vaincu sur l'arbre; le prince du monde fut replongé dans les enfers, où

non seulement le Fils de Dieu l'enchaîna comme un chien qui ne peut qu'aboyer inutilement, mais d'où il rapporta en triomphe les dépouilles qui s'y trouvaient. Beaucoup sont appelés et peu sont élus; il n'y a personne cependant qui, malgré les amorces de la chair, ne reconnaisse un Dieu suprême et auteur de tous les biens, et qui ne déteste Satan comme l'instigateur de tous les vices et le plus infâme esclave. Si plusieurs sont punis par des supplices, c'est pour être tombés volontairement dans le mal, et non parce que le démon les y a poussés : le grand nombre des réprouvés prouve la misérable condition du démon, car personne ne descend aux enfers sans augmenter ses peines.

ALEXANDRE.

Vous discutez si bien contre les athées, que tout le monde doit vous regarder à juste titre comme leur antagoniste : ainsi les platoniciens se sont trompés en disant que le bon génie de l'homme était inférieur au mauvais.

JULES CÉSAR.

Je sais bien que nous, chrétiens, nous sommes gardés par des anges, en l'honneur desquels (que les hérétiques frémissent et meurent d'effroi !) le pasteur du troupeau de Dieu, le pape Paul V, revêtu des droits du Christ sur la terre, a institué une liturgie particulière.

ALEXANDRE.

Mais comment Aristote, cet homme d'un génie si extraordinaire et presque divin, peut-il avoir cru aux augures?

JULES CÉSAR.

C'est ce qu'il faudrait prouver.

ALEXANDRE.

Il parle ainsi lui-même[1] : « On regarde comme un présage » de trouver dans une poule morte un œuf ayant la couleur » et la grosseur d'un œuf parfait. »

JULES CÉSAR.

Mais ce n'est pas lui qui voit là un prodige.

[1] Histoire des animaux, chap. II.

ALEXANDRE.

Bien plus, il regarde les corbeaux comme un message de mort.

JULES CÉSAR.

A cause de la subtilité de leur odorat, qui leur fait sentir de loin les cadavres, dont ils sont très-friands : on en voit même se rassembler deux et trois jours d'avance dans le lieu où l'on doit amener les cadavres; on ne peut trop s'étonner de leur goût pour les chairs putréfiées; aussi j'ai coutume de lés appeler des tombeaux vivants.

ALEXANDRE.

Ailleurs, Aristote voit un présage dans l'action d'éternuer.

JULES CÉSAR.

Il cite l'opinion des autres, mais non la sienne. Étant à Naples, je reçus de Zacharias Olympius, homme très-versé dans les lettres, le petit livre d'Albert sur les éternuements, et je le lus avec curiosité; mais l'homme au capuchon se moquait de moi avec ses contes. Chez les malades, l'éternuement est un indice pour la médecine; mais Hippocrate disait : « Les rhumes et les éternuements sont un mal pour ceux qui souffrent des poumons, mais pour les autres l'éternuement n'a rien de nuisible. «

ALEXANDRE.

Pourquoi Aristote semble-t-il avoir vu quelque chose de divin dans l'éternuement ?

JULES CÉSAR.

Parce qu'il provient de la tête, siége de l'intelligence, laquelle, selon lui, tient de la Divinité. Non seulement Pline affirme que l'éternuement vient de la tête, quand il dit : « Le contact d'un groin de porc allége le mal de tête, et quand l'éternuement s'y joint, l'effet est plus certain ; » mais Hippocrate avait développé ce sentiment par sa définition. « L'éternuement, dit-il, vient de la tête par suite de la chaleur du cerveau, ou du vide qui se forme dans la tête ; car l'air intérieur fait irruption avec bruit, parce qu'il passe à travers des conduits étroits. » Je conclus d'après cela que si la tête est embarrassée d'humeurs épaisses, l'éternuement la soulage,

et l'Intelligence qui réside dans la tête peut alors développer ses facultés naturelles plus librement : la secousse excite les étincelles de l'esprit et mène à bonne fin l'entreprise commencée.

ALEXANDRE.

Que répondez-vous à Pline, à Théophraste et à Thémistius? Pline assure que les augures ne signifient rien, et ne tirent leur autorité que de notre imagination; c'est pourquoi ils n'ont rien de commun avec les incrédules : ceux qui les interprètent dans un sens favorable trouvent que les événements sont favorables; ceux qui les prendront en mauvaise part trouveront le contraire : ainsi l'aigle annonça l'empire à plusieurs, et à quelques-uns la ruine, comme à Déjotarus, roi de Sicile, qui, ayant aperçu un aigle qui se dirigeait vers son palais, en augura la ruine de sa maison, ce qui ne manqua pas d'arriver.

JULES CÉSAR.

C'est un effet de l'imagination.

ALEXANDRE.

Mais comment l'imagination peut-elle produire ces résultats?

JULES CÉSAR.

Théophraste et Thémistius répondent que lorsque nous avons sans réflexion tiré un pronostic, nous sommes emportés par une sorte de mouvement naturel qui a pour cause une intelligence motrice de l'univers et qui, dans sa profonde sagesse, nous conduit à la réalité du fait.

ALEXANDRE.

Très-souvent nous sommes trompés dans nos pronostics.

JULES CÉSAR.

Comme je me rendais à Taurisano, mon illustre patrie, qui est comme une pierre précieuse dans l'anneau du monde, j'entendis le chant sinistre d'une corneille, et comme je devais voyager à cheval par une forte chaleur, j'augurai que j'étais menacé d'une mort funeste; mais (grâce à Dieu) cet augure ne fut pas réalisé. M'étant joint à Jean-Marie Ginochio, théologien très-distingué, qui se rendait en Allemagne, nous venions de quitter Strasbourg, et à peine avait-il mis le pied sur le bateau qu'il aperçut un corbeau; dès lors, redoutant un nau-

frage, il voulut retourner chez lui. Pour moi, lui dis-je, je ne me refuse pas à faire naufrage ; que la volonté immuable de Dieu s'accomplisse, de Dieu, qui de toute éternité a compté les jours de notre vie, comme parle le prophète. Enhardi par ces paroles, il méprisa les terribles menaces du Rhin, et tous deux nous arrivâmes au port sains et saufs. Bien des malheurs m'ont assailli, et jamais cependant une Intelligence ne me porta à rechercher des augures; les philosophes ne me regardent pas comme lui étant odieux, puisque j'ai toujours vécu sans crime dans la loi naturelle.

ALEXANDRE.

Comment répondriez-vous aux pythagoriciens? Les augures n'étaient pas à leurs yeux un fait du hasard, ni une institution humaine, mais une intervention divine, par laquelle l'éternel et suprême modérateur de l'univers faisait connaître aux hommes le bien et le mal, c'est pourquoi ils appelaient les augures les voix de Dieu.

JULES CÉSAR.

Que ces dégoûtantes divinités pythagoriciennes, qui cachent les secrets de l'éternité dans les entrailles fétides, vivent longtemps. Combien il est plus juste de dire : « Offrez de l'encens » aux dieux, et laissez croître le veau pour la charrue. » Malgré sa foi dans les augures, Mutius Scœvola, le prince des augures de tous les temps, fut tué au pied de l'autel de Vesta, qu'il tenait embrassé. Les augures étaient favorables à Néron, qui cependant périt misérablement. Écoutez maintenant, mânes de Pythagore (peut-être habitez-vous le corps de ce petit chien), si ces augures étaient la voix des dieux; je suis forcé de dire que vos dieux étaient menteurs ou que c'est vous qui mentiez, car vous regardiez tous les augures comme des voix divines.

ALEXANDRE.

Il faut répondre à Plutarque: celui-ci croyait que les prodiges qui se manifestaient à gauche étaient favorables, et que ceux qui se montraient à droite annonçaient quelques malheurs.

JULES CÉSAR.

Par quel motif a-t-il retourné cette fable?

ALEXANDRE.

Il pensait que la terre étant opposée aux cieux, tout ce qui se ontre à gauche part de la droite des dieux, et tout ce qui ient de l'autre côté part de leur gauche; or la droite des dieux nnonce des faveurs, et la gauche des calamités.

JULES CÉSAR.

Ces images charment le vulgaire, mais non les sages, qui oyant en Dieu un être suprême, simple et éternel, savent qu'il 'y a pour lui ni droite ni gauche, cette distinction étant toute rporelle et applicable seulement à ce qui est composé, fini et rruptible.

ALEXANDRE.

Comment éluderez-vous l'opinion de Varron, qui affirmait e les présages étaient dus à l'action de la Lune? En effet, elle t près de nous, et les astronomes la regardent comme la source la divination.

JULES CÉSAR.

Bagatelles! quel rapport y a-t-il entre la Lune et les entrailles une victime?

ALEXANDRE.

Mais peut-être que l'Intelligence de la Lune s'occupe des mmes.

JULES CÉSAR.

Plût à Dieu! j'aurais alors des biens en abondance, car à ma ssance la Lune était au milieu du ciel; mais pourquoi m'ar-er à réfuter ces inepties? Quand elle est obscurcie à son en-e dans sa demeure, sous le signe du Bélier, la Lune annonce procès et des malheurs; mais si on entend chanter, c'est présage de joie à venir. Ainsi dans le même signe céleste, Lune sera un augure à la fois favorable et défavorable.

ALEXANDRE.

Porphyre me paraît devoir lever toutes vos difficultés; car il rapporte pas ses augures à la Lune, mais à l'intervention du

démon de la Lune, dont elle se sert comme d'un instrumen pour ouvrir l'avenir aux hommes.

JULES CÉSAR.

Agrippa[1] approuve ces rêveries en assignant à la Lune un démon et une intelligence; il appelle le premier Hasmodaï e la seconde Gabrielle. (Comment ne pas rire en entendant d pareilles misères?)

ALEXANDRE.

Ce sont là des noms inventés; mais Augustin Niphus prouv que le démon influe sur bien des faits de ce monde par l moyen des corps célestes; voici ses paroles: « Habenragen nou » est témoin que le démon se sert des étoiles, car il cite l » naissance d'un enfant qui eut lieu lors de la conjonction d » quatre planètes dans le signe et au jour indiqué par l'horo» scope; or, ce même jour l'enfant avait parlé et annoncé l'a» venir au roi son père. Mais comment l'aurait-il pu sans l » secours du démon, qui fit usage de la constellation pour cett » prédiction ? »

JULES CÉSAR.

J'ai peine à croire que Niphus, philosophe d'un si grand renom, ait pu raisonner de cette façon; il n'y a aucune raiso pour nous faire croire à l'existence de démons, ni bons ni mauvais, au-dessus ou au-dessus de la Lune. Pomponat est plus excusable de rapporter tout cela aux Intelligences, bien qu'on n puisse pas prouver qu'il y ait de ces Intelligences; ce sont de fictions de l'intelligence humaine qui leur donne son nom. J regarde comme une fable la prophétie de cet enfant, que Ha Habenragen nous donne pour réelle. Combien de fois la mêm conjonction n'eut-elle pas lieu dans le même signe, sans qu les nouveau-nés se fussent mis à parler et à prophétiser?

ALEXANDRE.

Mais dans votre Amphithéâtre vous avez donné comme un preuve de l'éternelle providence un enfant qui avait parlé l jour même qu'il était né.

[1] Philosophie occulte, livre II.

JULES CÉSAR.

J'ai écrit dans cet ouvrage bien des choses que je ne crois pas; *ainsi va le monde*.

ALEXANDRE.

Je ne m'en étonne pas, car je me prends souvent à dire que ce monde est une cage pleine de fous; j'excepte les princes et les prêtres, car il est écrit : « Le cœur du roi est dans la main » du Seigneur. C'est par moi que les rois règnent et que leurs » lois sont justes. C'est l'Esprit saint qui a institué les évêques » pour gouverner l'Eglise de Dieu, qu'il a fondée au prix de » son sang. Celui qui vous écoute, m'écoute, » dit le Christ à ses apôtres et à leurs successeurs.

JULES CÉSAR.

Je ne regarderais pas comme chrétiens ceux qu'on appelle hérétiques, car le Fils de Dieu a dit : « Regardez comme un » idolâtre et un publicain quiconque n'écoute pas l'Eglise. » Mais terminons cette discussion sur les augures.

ALEXANDRE.

Il vous reste à répondre à l'opinion des Égyptiens et des astronomes.

JULES CÉSAR.

Que signifient les bavardages de ces charlatans, desquels l'impie Diodore de Sicile n'a pas rougi d'affirmer que Moïse avait appris la cérémonie de la circoncision?

ALEXANDRE.

Vous avez fort bien réfuté les mensonges de Diodore dans votre Apologie, car c'est de Dieu que Moïse reçut l'ordre de faire circoncire l'enfant huit jours après sa naissance, sans avoir égard à la position des planètes, ce qui n'aurait pas été négligé si la circoncision était l'œuvre des astronomes; en effet, Hali Habenzagel, le prince des astronomes de son siècle, recommanda de n'administrer la circoncision ou le baptême que quand la Lune s'est élevée au-dessus de Vénus.

JULES CÉSAR.

J'ai lu cette fable dans la septième partie de sa Somme,

chap. 33. Mais que pensaient les Égyptiens touchant les augures?

ALEXANDRE.

Ils affirmaient la véracité des augures, parce que notre esprit est porté à prophétiser non par la Lune, mais par une des cinq planètes errantes, et non pas toujours, mais quand l'astre occupe dans le ciel la troisième demeure ou la quatrième, la septième, la neuvième ou la dixième.

JULES CÉSAR.

J'aurais honte de perdre notre temps à réfuter de pareilles bêtises.

DE LA GUÉRISON DE CERTAINES MALADIES

regardée comme miraculeuse par les païens.

ALEXANDRE.

On lit ce qui suit dans la vie de l'empereur Vespasien par Suétone, au chapitre des miracles opérés par ce prince. « Deux » hommes du peuple, l'un privé de la vue et l'autre estropié » à la cuisse, allèrent trouver l'empereur, assis sur son tribu- » nal, le priant de le guérir par un moyen qui consistait à cra- » cher sur les yeux du premier, et pour le second à le toucher » du talon. Vespasien doutant du succès, hésitait à tenter l'en- » treprise; mais enfin, cédant aux exhortations de ses amis, » qui l'en priaient publiquement, il céda et réussit parfaitement. » Nous lisons qu'il y eut une infinité de cures de cette espèce, sans parler d'un doigt de Pyrrhus qui était incombustible, et de Marses ou Psylles, qui guérissaient les morsures de serpents au moyen de quelques paroles.

JULES CÉSAR.

Le vulgaire attribue tout cela aux démons, mais c'est une erreur, car, suivant les théologiens, les démons ne peuvent agir qu'en appliquant des forces actives à des êtres passifs. Ces démons sont généralement regardés comme sages, puisque le mot démon veut dire sage, de même que le mot canon veut

ire règle; en sorte que le vulgaire a tort de dire un démon ıge, un canon qui règle. Les démons (disent nos faiseurs d'ho-ıélies) sont très-sages, ils connaissent les vertus des plantes; : comme Dieu leur a donné tout pouvoir sur les objets maté-els, ils appliquent au malade les médicaments convenables : lui rendent ainsi la santé. Mais ce n'est qu'une fiction, car es plantes médicinales étant des objets matériels, on pourrait voir, puisque les herbes sont des corps et perceptibles par s sens.

ALEXANDRE.

Le démon fascine peut-être le malade.

JULES CÉSAR.

Du tout : on ne peut fasciner qu'en altérant les sens, et ux-ci ne peuvent l'être que par un objet matériel; dès lors malade le connaîtrait, tandis qu'il en est autrement. Ensuite ourquoi rapporter d'un bout du monde à l'autre toutes ces oses aux démons? sont-ils donc des apothicaires et des chi-rgiens portant continuellement des boîtes remplies d'on-ıents et d'emplâtres?

ALEXANDRE.

Quelle est donc votre opinion?

JULES CÉSAR.

Il y a dans les végétaux, les minéraux et les pierres, diffé-ntes vertus qui manifestent leurs propriétés soit directement, mme en échauffant le corps ou en le refroidissant, suivant nature de la qualité; soit médiatement, quand elles sont à tat de vapeurs qui agissent ensuite sur nous, comme la cine du prout, vulgairement appelée rhubarbe, qui, vapo-sée par une chaleur naturelle, guérit de la mélancolie; soit fin par des vertus occultes, comme l'aimant qui attire le fer, auquel le diamant résiste. Il y a une infinité d'autres pro-iétés occultes citées par Pline, Albert et Marsile Ficin, et s docteurs qui ont écrit sur la médecine simple : il résulte de que les philosophes qui connaissent ce troisième moyen de aitement guérissent leurs malades d'une manière presque sensible, et les ignorants attribuent ces effets aux démons.

Quel est l'homme du peuple qui en voyant un navire poussé par un vent favorable, retenu tout à coup et retardé par le petit poisson rémora, n'affirmerait qu'une légion de démons est cachée dans cet endroit? En voyant la surprise de celui qui pose son doigt sur un roseau touché par la torpille, n'aurait-il pas aussitôt recours au signe de croix pour se prémunir contre le démon? Le médecin Galien, à qui son savoir permettait de produire plusieurs faits de ce genre, passait pour un démoniaque; et cependant il fut toujours d'avis que les philosophes ne pouvaient pas croire à l'existence des démons. En outre, de même que dans les végétaux, les pierres et les animaux, il y a des propriétés diverses propres à guérir les maladies, de même les mêmes moyens ne conviennent qu'à un seul homme. En effet, l'homme étant un moyen terme entre le ciel et la terre, tient de l'un et de l'autre: aussi le philosophe attribue la vertu héroïque aux hommes qui se rapprochent de la Divinité, et les vices à ceux qui ressemblent aux bêtes : ainsi les uns sont comparés à Jupiter, à Saturne ou à Mercure, d'après leurs qualités; d'autres aux lions, aux renards, aux loups. Aussi Albert, d'après les philosophes, dit que les hommes ont le naturel des animaux avec lesquels ils ont quelque ressemblance. De là vient le nom de microcosme donné à l'homme, parce que la nature humaine comprend celle de tous les êtres supérieurs et inférieurs. Celui donc qui participera à quelques propriétés des végétaux, des pierres ou des animaux, guérira les malades, et la foule rendra grâce à Dieu. Il y a des gens qui se félicitent du don octroyé par Paul, parce qu'ils guérissent aussitôt la morsure des serpents; mais cette propriété, elle leur a été donnée par la nature, mère commune de tous les hommes. J'ai vu quelquefois sur le devant de la langue une petite image de serpent gravée par la nature elle-même. Il n'est pas douteux que le ciel n'ait accordé aux hommes des propriétés occultes. Albert rapporte qu'en Allemagne il y avait deux enfants nés sous une influence céleste telle, que quand ils s'approchaient des portes, celles ci s'ouvraient aussitôt d'elles-mêmes. Malgré l'affirmation d'Albert, je ne peux pas croire à un tel fait, sans

admettre le miracle de Pierre, qui paraît même inférieur. Mais pourquoi n'affirmerait-on pas que les corps célestes accordent à quelqu'un le pouvoir de guérir certaines maladies? Les rois de France, ces rois très-chrétiens et invincibles, qui ont tant mérité du monde entier, n'ont-ils pas le pouvoir de guérir les écrouelles par la seule imposition des mains? Si Pyrrhus, roi d'Epire, avait un doigt qui ne pouvait pas être brûlé, cette propriété ne pourrait-elle pas appartenir au corps tout entier? A la vue d'un tel prodige, le vulgaire mettrait l'individu au rang des saints, et avec raison; car, après tout, la raison nous dit que Dieu ne fait de tels dons qu'aux plus justes.

ALEXANDRE.

Voilà de très-bonnes raisons, mais qui pourtant ne me satisfont pas.

JULES CÉSAR.

En voici d'autres. Quand l'âme sensitive reçoit les images de tout ce qui est sensible, elle se confond en quelque sorte avec tous ces objets, de même que l'intelligence avec tous les intelligibles. Ainsi tout être est sensible ou intelligible; notre âme qui est l'une et l'autre sera tout. Non-seulement l'image est spirituellement dans l'intelligence (comme on dit), mais elle y est pour ainsi dire réellement: une mère imprime au fruit qu'elle porte l'image de ce qu'elle désire; l'imagination de celui qui a été mordu par un chien enragé lui montre l'image d'un chien dans son urine. Quand un gourmand vient à désirer un mets, sa salive en a aussitôt la saveur. Ce n'est pas seulement dans ces effets intérieurs que se montre l'action étonnante de l'esprit, mais c'est encore à l'extérieur sur les corps étrangers. Il peut se faire, en effet, qu'ils soient disposés à recevoir ces impressions; car Caïus peut être exposé comme Titius à telle maladie, et comme du corps de Titius sortent des vapeurs morbifiques, elles peuvent agir extérieurement sur Caïus, comme intérieurement pour le premier attaqué de la peste et qui la communique à d'autres. Si de Régulus s'échappent des vapeurs mortelles, si l'haleine d'un homme à jeun nous répu-

gne, si les génisses enfantent par l'émission des esprits, pourquoi un homme à qui la nature aura donné une bonne complexion ne pourrait-il pas procurer la santé par quelques exhalaisons? Ceux qui approchaient d'Alexandre sentaient la joie et la force entrer dans leur âme, parce que la force rayonnait de tout son corps. Galien affirme que l'haleine d'un bel enfant est un remède puissant. Je conclurai donc qu'une imagination véhémente, à qui obéissent les esprits et le sang, réalise la conception de l'esprit, non-seulement à l'intérieur, mais encore à l'extérieur; d'où il suit qu'une forte préoccupation de santé peut dissiper le mal, de même que l'idée d'une maladie suffit pour rendre malade, comme on le voit dans les fascinations.

ALEXANDRE.

Comment cela peut-il se faire?

JULES CÉSAR.

L'esprit et le sang dépendent de la faculté imaginative; c'est pourquoi une imagination heureuse, comme celle d'un homme en bonne santé, produit un sang et des esprits dispos, qui en sortant du corps et se portant sur un malade peuvent lui donner la santé; car ces esprits, comme le prouvent et la nature du fait et la force puissante de l'imagination, sont très-efficaces pour dissiper ceux qui sont épais et sombres et rendre ainsi la santé et la vie. Si les végétaux et les cadavres de certains animaux produisent un tel effet, combien l'âme humaine, qui leur est supérieure, ne doit-elle pas jouir d'une plus grande prérogative! Si les sirops et les cataplasmes ont la vertu de rendre la santé, combien cette vertu ne doit-elle pas être plus grande quand les vapeurs la tiennent de l'âme, qui l'emporte sur tout ce qui est terrestre! Les esprits sont les instruments immédiats et directs de la nature, les autres moyens de guérison ne valent que par eux; les sirops n'agissent que parce que les esprits mettent la chaleur en acte; les uns manquent de matière, les autres en ont trop; d'où il arrive que les esprits ne parviennent pas facilement jusqu'aux parties intérieures. Enfin, les remèdes pharmaceutiques étant plus maté-

riels, troublent violemment les sens, et souvent causent de violentes douleurs; les esprits, jamais. Il arrive de là que ceux qui sont atteints de la peste peuvent à peine savoir de qui ils l'ont gagnée; ainsi la nature agit plus activement et avec plus d'ordre par les esprits que par les sirops et les emplâtres. Il ne faut plus s'étonner maintenant si les empiriques, ou plutôt, tranchons le mot, si les ignorants guérissent plus de malades que les médecins instruits : c'est l'effet d'une imagination vivement prévenue et crédule à l'excès, comme il arrive toujours chez les hommes de basse condition.

ALEXANDRE.

C'est fort bien raisonner ; mais vous me semblez en opposition avec le prince des philosophes; dans ses problèmes il demande : « Pourquoi ceux qui approchent des malades gagnent-» ils la maladie? La santé ne rend pas la santé. » Il fait cette réponse : « C'est, ou parce que le mal est un mouvement et » la santé un repos, ou parce que l'un vient involontairement » et l'autre volontairement. Mais les faits volontaires ne diffè-» rent pas beaucoup des involontaires. » Et ailleurs : « Pour-» quoi celui qui aura été un certain temps avec un homme en » bonne santé n'en sera-t-il pas mieux portant? pourquoi la » présence de la force et de la santé ne rend-elle pas beau et » fort; pourquoi n'en est-il pas de même de la justice, de la » tempérance et de la bonté? » Il répond encore : « Parce que » nous ne pouvons pas déplacer les biens du corps, et qu'on » peut communiquer ceux de l'âme; or, la bonté est une qua-» lité de l'âme, la santé une qualité du corps; l'exemple peut » nous rendre meilleurs, plus tristes ou plus gais; mais l'exem-» ple de la santé ne rend pas mieux portant. »

JULES CÉSAR.

Aristote est en contradiction avec lui-même et avec tous les autres médecins. Avec lui-même, comme le prouve ce qu'il dit, principalement sur les affections de l'âme; avec les médecins, parce que, de l'aveu de tous, les accidents de l'âme influent beaucoup sur la santé ou la maladie, comme le prouve Galien; c'est pourquoi il est avantageux à un malade de demeurer avec

ceux qui se portent bien, dit le Commentateur ; aussi les lépreux recherchent toujours la présence de ceux qui ne le sont pas. Ce sentiment d'Aristote paraît être entièrement opposé à l'expérience et à la raison, parce que chez un homme, sain ou malade, il y a toujours quelques exhalaisons : pourquoi donc celles qui viennent d'un homme sain ne seraient-elles pas bienfaisantes, puisque celles qui viennent d'un malade sont nuisibles? On éprouve surtout une impression agréable en présence des enfants bien disposés, comme auprès d'odeurs suaves ; Alexandre nous en a donné un exemple. Dans l'histoire des animaux, Aristote affirme que les animaux sont agréablement affectés par l'odeur de la panthère.

ALEXANDRE.

Comment répondez-vous à cette raison d'Aristote, que la maladie est un mouvement de la santé en repos.

JULES CÉSAR.

Si la maladie n'est nuisible que parce qu'elle est un mouvement, celui-ci augmentera avec la maladie, ce qui est faux ; car dans la fièvre, qui agite beaucoup, les malades restent couchés.

ALEXANDRE.

C'est fort bien, mais il reste à expliquer comment Vespasien a pu rendre la vue en crachant sur l'aveugle.

JULES CÉSAR.

C'est que ce dernier n'était pas aveugle, mais seulement qu'il croyait l'être, comme Hippocrate le rapporte de Damoclès, et comme cela arrive à beaucoup à la suite d'un épanchement d'humeurs. Peut-être la cécité lui vint-elle subitement par l'effet d'une humeur épaisse qui se répand tout à coup du cerveau sur le nerf optique, ou qui se prolongeant sur la pupille, s'oppose à ce que le cristallin, premier organe externe de la vue, ne reçoive les images et le fantôme des objets, ou à ce qu'il puisse les distinguer. Était-il né aveugle ? Cela est possible; des vapeurs et des humeurs épaisses, dans le sein de la mère, ont pu s'attacher aux yeux de l'enfant, et en augmentant couvrir la pupille; dès lors rien n'empêche de croire que par l'effet du temps cet amas de vapeurs ne se soit fondu et dissipé; il n'y avait

cela aucun obstacle absolu, puisque ce n'était qu'un accident.

ALEXANDRE.

Mais comment Vespasien lui a-t-il rendu la santé ?

JULES CÉSAR.

Ce n'est pas lui, mais bien plutôt la force de l'imagination. ;i une grande terreur, le désir de sauver son père, donna la oix au fils de Crésus, qui était né muet, pourquoi chez un veugle, s'approchant avec confiance de Vespasien, la force de imagination ne pourrait-elle pas dissiper les humeurs qui voi-ent la vue? Si l'imagination fait naître une poule armée d'épe-ons comme un coq, au rapport d'Aristote et d'Avicenne, ourquoi cette même faculté ne donnerait-elle pas à un aveugle es moyens de voir? La nature opérera d'autant plus facile-nent, que la vue est plus utile à un homme qu'un éperon à ine poule. Cyppus, qui fut dans la suite roi d'Italie, ayant vi-ement admiré un combat de taureaux, s'endormit encore tout réoccupé de ce spectacle, et le lendemain il se réveilla avec les cornes, parce que l'imagination en stimulant sa vertu végé-ative, poussait vers la tête les humeurs qui vinrent s'y placer n forme de cornes. Si l'imagination peut donner des cornes, ne peut-elle pas aussi donner la vue? Puisque la force et la uissance de l'âme, que les philosophes disent exister dans la emence, est l'architecte de tous nos membres, pourquoi cette nême puissance, d'accord avec les puissances inférieures qui ui obéissent, et d'après la véhémence de l'imagination, pour-quoi, dis-je, ne pourrait-elle pas ouvrir les yeux d'un aveugle? Pline cite plusieurs exemples de femmes changées en hom-nes; Pontanus rapporte la même chose de deux femmes de son temps et qui toutes deux étaient mariées; l'une était de Caïète, et l'autre de la Romagne.

ALEXANDRE.

Ces écrivains ne m'inspirent aucune confiance.

JULES CÉSAR.

Je n'en ai pas plus en Suétone[1]; au surplus, tout ceci es

[1] Cette conclusion prouve assez que Vanini n'a entassé tant d'exemples ridicules que pour faire ressortir toute l'absurdité de la question.

longuement et fort catholiquement expliqué dans mon Apologie de la religion chrétienne contre les athées, à l'endroit où j'explique ces mots : « Jésus ne pouvait faire aucun prodige à cause de leur incrédulité. » L'imagination de Vespasien dans toute son exaltation a-t-elle opéré un tel miracle? Si la préoccupation d'une femme enceinte peut donner à l'enfant, contre les règles de la nature, un doigt de plus, l'imagination de Vespasien, à qui la nature n'apportait aucun obstacle, ne pouvait-elle pas lever la légère membrane qui couvrait les yeux?

ALEXANDRE.

Mais la mère trouve un secours dans la substance qui forme le doigt, et Vespasien n'en trouve nulle part.

JULES CÉSAR.

Il en trouve dans les esprits qui obéissent à l'imagination et qui commandent au sang et aux humeurs; c'est pourquoi nous lisons qu'il s'est servi de sa salive; or, la salive d'un homme irrité peut nuire à des membres parfaitement sains; celle d'un homme joyeux ne pourra-t-elle pas produire un effet contraire. Dans l'Apologie, j'ai traité cette question avec soin, et j'ai très-pieusement disserté contre les athées qui affirment que de même que les vapeurs qui s'exhalent du basilic sont mortelles pour l'homme, de même il aurait pu s'exhaler de saint Pierre irrité une vapeur qui eût tué Ananie; ils ajoutent ces paroles d'Avicenne, que le chameau succombe sous la puissance de l'imagination d'un homme. Enfin ils avancent, d'après le témoignage d'Apollonide et de Philarque, qu'il y avait chez les Scythes, les Illyriens et les Triballes, des magiciennes dont la présence était mortelle quand elles étaient irritées; mais j'ai réfuté tous ces dires. Je disais que les Intelligences célestes prennent soin des êtres de ce monde et surtout des rois; pour leur attirer le respect de tous, elles leur donnent un port majestueux, comme l'a observé Agrippa, ou le pouvoir de faire des choses extraordinaires. Auguste ordonna à des grenouilles qui faisaient grand bruit de se taire, et elles se turent aussitôt; c'est Suétone qui le rapporte. Pourquoi citer des faits anciens quand il y en a de nouveaux : j'en appelle à

toute la France et à l'Espagne; elles savent que les rois très-chrétiens, parmi lesquels Louis XIII brille comme un soleil dans toute sa splendeur, elles savent que ces rois ont le pouvoir de guérir les écrouelles. Personne donc ne pourra nier que les astres ne puissent donner la faculté de voir, puisqu'ils agissent sur nous, et qu'ils forment non-seulement nos yeux, mais tous nos membres, au point que le Philosophe disait que c'est le soleil et l'homme qui engendrent l'homme.

ALEXANDRE.

J'ai lu dans Cardan que *les philosophes disent bien des choses qu'ils ne croient pas;* ainsi je vous prie de me dire ce que vous pensez de tout cela, en laissant de côté tous les détours de la discussion.

JULES CÉSAR.

Quand j'étudiais la théologie, je m'imaginais qu'un démon avait mis en secret quelques empêchements à la marche d'un homme, de manière à le rendre boiteux, pour le délivrer ensuite en présence de tout le peuple, à la prière de Vespasien, afin de retenir par cette apparence de miracle le peuple dans l'idolâtrie et de le pousser à sa perte; maintenant je pense autrement. Vespasien comprenant que l'autorité se consolidait et s'augmentait par la religion, voulut, à l'exemple de Numa Pompilius et de Romulus, paraître revêtu d'un pouvoir divin; je le soupçonne donc d'avoir gagné deux de ses sujets par des prières et de l'argent (que ne peut sur le cœur des mortels l'ardente soif de l'or?) pour que l'un feignît d'être aveugle et l'autre boiteux, et que demandant publiquement à l'empereur de les soulager, ils pussent aussitôt se montrer guéris.

ALEXANDRE.

Malheur à ceux qui se vendent!

JULES CÉSAR.

Malheur à eux, dit Machiavel, parce que, sans aucun doute, l'empereur les fera empoisonner, afin de se délivrer de la crainte de voir la fraude découverte. C'est ainsi que l'impie Mahomet persuada à l'un des siens de se cacher dans un trou; puis s'étant rendu vers cet endroit, on entendit une voix qui

disait : « Je suis Dieu, et je vous affirme à tous que j'ai dé-
» signé Mahomet pour être mon grand prophète chez toute
» les nations ; » ce qui fut regardé comme véritable. Mai
craignant que sa ruse ne fût connue, Mahomet se tournan
vers le peuple déjà fasciné, il lui ordonna au nom du Seigneur
comme autrefois Jacob, d'élever un autel là où Dieu s'étai
fait entendre ; tous aussitôt jetèrent des pierres dans la fosse
et le malheureux fut écrasé ; ce monceau de pierres fut re-
gardé comme le fondement de la religion mahométane, qui
après mille ans, augmente encore en puissance et ne sembl
menacée d'aucune ruine.

ALEXANDRE.

Repoussons toutes ces monstruosités de l'athéisme, que vou
avez renversées comme un Hercule, et dites-moi, je vous prie
comment Pyrrhus pouvait avoir un doigt à l'abri de l'action du
feu.

JULES CÉSAR.

Peut-être le frottait-il d'un onguent qui le préservait de l'at-
teinte du feu. Jouissait-il de cette propriété secrète de la sala-
mandre, qui reste intacte au milieu des flammes? ou bien
était-ce une faveur divine accordée à un prince religieux
pour lui attirer un plus grand respect de ses sujets, en voyant
en lui un signe d'incorruptibilité et de divinité?

ALEXANDRE.

Que pensez-vous des Marses, qui touchent des serpents
comme nous des passereaux?

JULES CÉSAR.

Frascator pense qu'il y a entre eux quelque chose de com-
mun.

ALEXANDRE.

C'est aussi l'avis de Pomponat[1].

JULES CÉSAR.

Ces philosophes se trompent, car le semblable ne nuit pas
au semblable, et la salive des Marses jette les serpents dans la

[1] Des enchantements, c. IV.

orpeur, comme l'affirment les docteurs que j'ai cités. En utre, les Psylles nuiraient aux autres hommes, ce qui n'est as, car ils se vantent dans le peuple de guérir ceux qui ont té mordus par des serpents.

ALEXANDRE.

Non-seulement cela, mais ils dévorent des serpents vivants.

JULES CÉSAR.

La cigogne et la belette sont organisées de manière à avaler es serpents sans éprouver aucun mal; les charlatans italiens n mangent après s'être bourré l'estomac d'autre nourriture, uis, rentrés chez eux, ils se font vomir en avalant du beurre u de l'huile, avant que le venin ait attaqué les parties vi- ıles.

ALEXANDRE.

Cependant j'en ai observé qui avaient mangé de la chair de rpent et qui étaient toute la journée sans vomir.

JULES CÉSAR.

C'est qu'alors les serpents n'étaient pas venimeux.

ALEXANDRE.

Ils avaient dévoré des vipères venimeuses.

JULES CÉSAR.

Ils les gardent plusieurs jours dans un lieu humide, ce qui ur est très-nuisible, puisque c'est contraire à leur nature; ı outre, ils les privent de nourriture, en sorte que la chaleur ıturelle, qui ne peut rester inactive, est forcée d'absorber le :nin. Peut-être sont-ils habitués dès leur enfance à manger :s serpents, de manière que cette nourriture ne leur est au- ınement nuisible, comme on le rapporte de Cléopâtre et autres personnages; ou bien ils prennent un peu de thé- aque ou d'herbe de Mithridate, pour neutraliser le venin.

ALEXANDRE.

Mais comment la thériaque, qui est elle-même un poison, :ut-elle détruire le poison?

JULES CÉSAR.

Elle ne se compose pas seulement de poison, mais encore de bstances qui sont opposées à ce dernier.

ALEXANDRE.

Pourquoi ces substances sont-elles jointes à un poison?

JULES CÉSAR.

Afin que celui-ci attirât le poison de même nature, et qu'en se mêlant avec lui, il pût lui appliquer ce qui est nécessaire pour le détruire ou le chasser.

ALEXANDRE.

Ceci me fournit l'occasion de résoudre une question qui me tourmente depuis longtemps.

JULES CÉSAR.

Voyons cette question.

ALEXANDRE.

Pourquoi ceux qui sont mordus par la tarentule (qui tire son nom de la ville de Tarente) sont-ils portés à danser, quand ils entendent la musique, au point de fatiguer les yeux des spectateurs?

JULES CÉSAR.

Je ne m'appuierai pas sur l'exemple de Saül, dont David apaisait la fureur au son de sa harpe; mais peut-être la douleur a-t-elle disparu dans ce moment.

ALEXANDRE.

Comment cela peut-il se faire?

JULES CÉSAR.

Parce que le mouvement déplace le venin, qui du cœur tombe sur d'autres parties, et qu'alors on oublie le mal; aussi quand la musique cesse, le mal revient non subitement, mais petit à petit; si elle recommence, il disparaît de nouveau.

ALEXANDRE.

Mais comment expliquer cet effet de la musique?

JULES CÉSAR.

Le venin de la tarentule resserre les esprits, et la musique les excite, comme on peut le voir dans les chevaux et les enfants. Dirons-nous plutôt que c'est l'effet non de la musique mais de la danse? car ce poison étant extrêmement froid, peut être dompté et chassé par la sueur : on lit dans le Phédon de

Platon, qu'on défendit à Socrate de se donner du mouvement, afin de ne pas affaiblir la force de la ciguë.

ALEXANDRE.

Pourquoi, parmi ceux qui sont mordus de la tarentule, les uns sont-ils continuellement assoupis, les autres toujours éveillés? Il y en a qui pleurent, d'autres qui rient; ceux-ci courent, ceux-là sont inertes; les uns suent, les autres vomissent; enfin il y en a qui deviennent fous : aussi, dans la Calabre, on dit que la tarentule cause autant d'espèces de maux qu'il y a de jours dans la semaine.

JULES CÉSAR.

Y aurait-il autant de sortes de tarentules qu'il y a d'accidents divers? En serait-il de même pour ceux qui sont mordus que pour les buveurs, à qui, selon leur caractère, l'ivresse communique la tristesse ou la gaieté, qui sont bavards ou silencieux, qui dorment ou qui se mettent à courir?

ALEXANDRE.

Beaucoup de ceux qui ont guéri de cette maladie souffrent le jour anniversaire de l'accident; d'où cela vient-il?

JULES CÉSAR.

Si cela est vrai, il faut l'attribuer au retour des astres; c'est par la même cause que certains végétaux fleurissent chaque année à pareil jour; ainsi Cardan a vu des noyers qui se couvraient de feuilles au 24 juin. Peut-être cela provient-il de la nature intrinsèque de la tarentule.

ALEXANDRE.

Pourquoi, lorsque la tarentule survit, celui qu'elle a blessé souffre-t-il, tandis que si elle meurt il guérit?

JULES CÉSAR.

Les Grecs avaient peut-être cette croyance, mais nous nous en rapportons à ce que disent les Apuliens; la vérité est donc que la tarentule meurt avec celui qu'elle a mordu, puisqu'ils sont tous deux sous la même constellation; et qu'y aurait-il à cela d'étonnant, quand on lit dans Suétone qu'à la naissance de chaque empereur de la maison d'Auguste, on voyait naître un laurier solitaire qui vivait autant que l'empereur, et qui

mourait avec lui? J'ajouterai à ceci une histoire frappante, et qui sera la solution de cette question. Étant à Lyon, dans le mois de mars, j'appris de quelques amis qu'un page entré dans une petite hôtellerie avait été fort bien reçu de l'hôtelier, qui lui demanda trente sols pour une soupe assez maigre; à cette demande, le drôle se mit en colère, quitta l'hôtelier, et monta dans sa chambre, où on le vit verser quelque chose dans un vase de terre, puis il remplit la maison de vapeurs, et s'en alla; un domestique étant monté pour voir s'il n'avait rien pris, se mit aussitôt à danser, et tous ceux qui entrèrent après lui en firent autant. Tout le monde, non-seulement les catholiques, mais encore les huguenots, voyaient là l'œuvre du démon. Jules César cependant se riait de ces fables de vieilles femmes, et rapportait le tout à une cause naturelle. Il est à croire, en effet, que ce page avait de la poudre de tarentule desséchée, et qu'il en versa dans du vin. Celui qui monta le premier but de ce vin, et se mit bientôt à danser; car si la morsure d'une tarentule produit cet effet, pourquoi n'en serait-il pas de même de la poussière de cet insecte délayée dans du vin?

ALEXANDRE.

Mais vous affirmiez la même chose de ceux qui étaient entrés dans la chambre, cependant ils n'avaient pas bu de vin.

JULES CÉSAR.

Cet effronté avait fait des fumigations dans sa chambre, dont il avait fermé les croisées pour empêcher la fumée de sortir; c'était assurément avec de la poudre de tarentule: ceux qui entrèrent, voyant sauter le domestique, s'étonnèrent et ouvrirent la bouche, comme il est d'ordinaire en pareil cas (parce que l'âme excite les esprits en cherchant à connaître la cause d'un fait nouveau); ils aspirèrent des vapeurs, et furent ainsi portés à sauter dans toute la maison; une petite chienne même ne fut pas exceptée. Cela n'est pas étonnant, puisque les historiens rapportent que quelques vapeurs suffisent pour empoisonner non-seulement une famille, mais les cités les plus vastes: que ne pourrait-on pas dire du poison de je ne sais quels charlatans, dont la seule exhalaison donne la mort? J'ai connu en

Allemagne un catholique qui n'entrait pas dans une église de toute la semaine sainte, et qui entendait l'office dans une chapelle particulière, parce qu'alors les chrétiens sont tristes et répandent une vapeur mélancolique, qu'il évitait de respirer pour ne pas tomber dans la mélancolie. Pourquoi vous étonner? L'expérience ne prouve-t-elle pas que celui qui se couche près d'un arbre mordu d'un chien enragé est aussitôt atteint de la rage? Cela ne peut provenir que des vapeurs qui s'exhalent de l'arbre, et qui sont pour le voyageur fatigué dont les pores sont ouverts et échauffés par la chaleur, comme des semences de la rage; l'effet de la poussière d'une tarentule brûlée doit être le même.

ALEXANDRE.

Que les dieux vous pardonnent!

JULES CÉSAR.

Quel crime ai-je donc commis?

ALEXANDRE.

Quand vous avez parlé de chien enragé, il m'est de suite venu à l'esprit ce que disent les vieilles femmes superstitieuses touchant certaines paroles récitées avec des cérémonies magiques et qui guérissent de la rage.

JULES CÉSAR.

Toutes ces sorcelleries ne sont que des mensonges qui n'ont d'autre vertu que de tromper ceux qui ne sont pas sur leurs gardes.

ALEXANDRE.

Comment se fait-il donc qu'ils soient guéris?

JULES CÉSAR.

Ceux qui paraissent avoir été guéris par ce moyen n'avaient pas été réellement mordus. Cardan nous dit en son livre de la Variété des choses : « On chasse souvent comme atteints de la » rage de misérables chiens, tandis qu'il n'en est rien, et on » regarde comme ayant été guéris ceux que la rage n'avait pas » atteints. Parmi ceux qui sont mordus, les uns sont empoi- » sonnés, d'autres pas; soit parce que le mal est faible, ou qu'il » attaque ceux qui y étaient prédisposés, comme un homme à

» jeun ou en colère ; soit que la vertu du mal ne soit pas assez
» active pour affecter tout le monde ; soit encore qu'il y ait chez
» quelques hommes certaines propriétés opposées au mal, comme
» chez d'autres animaux ; ainsi les mulets sont sujets à ressen-
» tir les effets de la morsure, et les oies jamais ; de même chez
» les hommes, la nature du mal se rapprochant de celle de tel
» ou tel animal, les uns sont plus exposés, les autres moins,
» comme ceux, par exemple, qui ont un tempérament plus hu-
» mide. J'ai rarement vu des enfants atteints de la rage, ou
» plutôt jamais ; ceux qui ont de la fermeté le sont moins que
» ceux qui sont timides ; il en est de même de ceux qui ont soin de
» se purger souvent. Cela dépend aussi de la nature de la bles-
» sure, car lorsqu'on perd beaucoup de sang, l'écume se perd
» avec lui ; il y a une différence selon que c'est une partie char-
» nue ou nerveuse qui a été atteinte ; selon que les astres sont
» placés, que l'affection est plus ou moins affaiblie. Je serais
» trop long si je voulais citer toutes les circonstances accessoires,
» mais il est plusieurs moyens d'éviter le mal, quand on voit un
» seul chien enragé causer la mort d'une infinité d'autres, et
» qu'on regarde comme inévitable la mort d'un homme atteint
» de la rage. Si l'on comparait le nombre des hommes qui meu-
» rent atteints de la rage à celui des chiens, on verrait qu'il y
» en a très-peu, et comme beaucoup guérissent, la médecine,
» la superstition et les miracles ont les honneurs de la cure. »

ALEXANDRE.

On dit, dans la Pouille, qu'aussitôt que celui qui a été mordu d'un chien enragé est entré dans l'église de Saint-Vitus, qui n'est pas loin de Bari, il guérit ; cela est-il vrai ?

JULES CÉSAR.

Je ne dis pas non ; cette église a pu obtenir de Dieu ce privilége et de plus grands encore, car on sait que Dieu est admirable dans ses saints ; cependant comme l'Eglise romaine n'a rien statué à cet égard, je crains fort que ce ne soit une fable.

ALEXANDRE.

On m'a cité deux guérisons de cette nature.

JULES CÉSAR.

Cette église étant située sur le bord de la mer, il est probable que l'eau en lavant la blessure enlève le virus; que la crainte de l'eau, qui est un des supplices de cette maladie, se dissipe, et qu'ils se guérissent en buvant. Cette maladie, en effet, consiste dans la sécheresse; le chien enragé est agité par la faim, la bile, la tristesse; ses sens sont violemment émus, et de là une sécheresse qui allume et brûle le sang et produit la rage; aussi c'est pendant les grandes chaleurs et les ardeurs de la canicule que le chien y est le plus exposé. A Flessingue, je voyais tous les habitants du rivage qui étaient mordus par un chien enragé s'empresser de courir à la mer.

ALEXANDRE.

Cela est étonnant, puisque la rage vient de la sécheresse, et que ceux qui sont mordus craignent l'eau; aussi Cardan regardait la maladie comme incurable, d'après ce vers d'Ovide : « L'eau n'est d'aucun remède pour ceux qui la craignent. »

JULES CÉSAR.

Peut-être voient-ils dans l'eau des images de petits chiens.

ALEXANDRE.

Un malade à qui je faisais cette question me répondit qu'il n'y voyait rien; et cependant il l'avait en horreur.

JULES CÉSAR.

Il en est peut-être de la rage comme des autres maladies, qui causent un dégoût de certains aliments, par suite d'une prédisposition de l'estomac ou de la langue.

ALEXANDRE.

Ce n'est pas cela, car ils ont soif tout en craignant l'eau.

JULES CÉSAR.

La mémoire leur fournit peut-être le souvenir de certaines choses qui ont coutume de les effrayer? Quand un chien tombe dans le mal, la chaleur brûlante du sang fait enfler la langue et le nerf qui s'y rattache, et produit cette écume funeste et contagieuse qui mouille la peau déchirée : or, en se rappelant la morsure, ceux qui en sont atteints sont effrayés, puisque c'est pour eux un malheur; le souvenir de l'écume se joint au

premier, et comme l'idée de l'eau se joint à celle de l'écume, l'objet du souvenir devient pour eux un sujet de terreur.

DE LA RÉSURRECTION DES MORTS.

ALEXANDRE.

Comment vous tirerez-vous d'affaire au sujet de tant de résurrections qui eurent lieu chez les païens? Hercule ramena à la lumière Alceste, fille de Pélias et femme d'Admète, roi de Phérée. Érichthon, par des enchantements pratiqués en Thessalie, rappela à la vie un soldat récemment tué à la bataille de Pharsale, si funeste à Pompée. Apollonius de Tyane ressuscita une jeune fille. L'Égyptien Zacla, prêtre, fit de même à l'égard d'un cadavre. Pline n'affirme-t-il pas qu'Aviola, personnage consulaire, L. Lamia, Cœlius Tubéron, Corfidius, Gabienus et plusieurs autres, ressuscitèrent après leur mort? Nous lisons la même chose d'Ésope le fabuliste, des Tyndarides et d'Hercule. Pourquoi remonter si haut? Il y avait dans une ville d'Arcadie des prêtres qui rappelaient les âmes après la mort. Enfin, le divin Platon ne rapporte-t-il pas l'histoire du Pamphylien Phérée [1], qui resta dix jours parmi ceux qui avaient été tués dans le combat, et qui ressuscita deux jours après avoir été mis dans le bûcher.

JULES CÉSAR.

Lucien répondrait que ce sont là de petits contes inventés par de petits Grecs menteurs et par des platoniciens hypocrites pour jeter de la poudre aux yeux; Platon, dans cet endroit, fait parler Socrate pour instruire le peuple.

ALEXANDRE.

Comment n'avez-vous pas honte d'insulter ces hommes divins par de tels reproches?

JULES CÉSAR.

En quoi sont-ils divins à vos yeux?

[1] Platon le nomme Her l'Arménien.

ALEXANDRE.

Platon a combattu pour l'immortalité de l'âme contre plusieurs philosophes.

JULES CÉSAR.

Oui, il a même défendu l'immortalité de l'âme de ce petit oiseau.

ALEXANDRE.

Mais Socrate a été un homme d'une grande probité.

JULES CÉSAR.

D'accord, mais il a enseigné qu'il est utile à la république que le peuple soit abusé par des fictions et des prodiges.

ALEXANDRE.

Cependant il n'a pas craint de subir la mort pour la défense de la vérité et en méprisant les faux dieux.

JULES CÉSAR.

Je ne crois pas que ce fut par amour de la vérité, mais plutôt pour éviter la honte qu'il y aurait eu à fuir la mort par timidité, dans un siècle où le courage et la force d'esprit étaient les premières vertus. Peut-être les Athéniens, ses juges, ne voulaient-ils pas écouter sa palinodie.

ALEXANDRE.

Il vous faut chercher d'autres raisons.

JULES CÉSAR.

Je ne sacrifierai pas à l'opinion des esprits superstitieux qui rapportent tous ces faits aux démons, tant qu'on ne m'aura pas prouvé, par des raisons naturelles, qu'il y a des démons.

ALEXANDRE.

Qu'importe qu'on rapporte cela à la nécromancie? Il est certain que, selon les platoniciens, les âmes conservent des affections après avoir quitté leurs corps, et surtout quand ces derniers sont privés de sépulture, et qu'ils ont péri de mort violente; elles sont alors errantes autour des cadavres, dans un esprit humide, comme attirées par quelque chose de connu; c'est pourquoi les philosophes connaissant, par les mœurs du défunt, les affections et les propriétés de l'âme, peuvent la rappeler à la lumière par des vapeurs, des liqueurs et des

odeurs sympathiques ; c'est ainsi que dans Homère, Circé apprend à Ulysse à rappeler l'âme dans le corps, par un mélange de lait de brebis, d'huile, de vin, d'eau, de farine, etc.

JULES CÉSAR.

Si tout cela était vrai, la vilaine âme du misérable Henricus Sylvius aurait retrouvé un bien triste cadavre. Pourquoi les âmes des Allemands ne sont-elles pas rappelées dans leurs corps par cette agréable odeur du vin qu'ils aiment tant, et dont la maison mortuaire et le cercueil même est inondé ?

ALEXANDRE.

Que pensait sur ces matières votre maître Pomponat ?

JULES CÉSAR.

Que le nouveau législateur ressuscitera les morts, car cette puissance a pu lui être donnée par les astres ; cela du moins lui paraissait assez vraisemblable.

ALEXANDRE.

Apollonius de Tyane n'était pas favorisé des astres, et cependant il a ressuscité des morts.

JULES CÉSAR.

Les athées répondent qu'il devait cela à la pauvreté, qu'il recherchait d'une manière si frappante ; car on rapporte qu'il jeta dans la mer une grande somme d'argent en disant : « Je » perds les richesses, les richesses ne me perdent pas ; » mais, dit Cardan, « le mépris est là où est la pauvreté, avec elle il » n'y a aucun ordre stable ; mais plus il y a de puissance, plus » il y a de durée. »

ALEXANDRE.

Vous avez réfuté ces paroles dans l'Amphithéâtre ; mais que pensèrent les philosophes arabes de la résurrection des morts ?

JULES CÉSAR.

Ils pensaient qu'aucun homme ne peut s'élever de lui-même au-dessus des forces du corps, mais que par l'intervention du ciel et des Intelligences on peut acquérir une force divine et un pouvoir sur les âmes inférieures ; c'est pourquoi celles des morts qui sont moins parfaites sont forcées d'obéir et de rester dans le cadavre qui a été leur domicile.

ALEXANDRE.

Rêveries que tout cela.

JULES CÉSAR.

En voici d'autres. Quelques-uns rejetant le sentiment des éripatéticiens, qui n'admettent aucun retour de l'âme, souiennent qu'il y a trois moyens de la rappeler.

ALEXANDRE.

Je serais curieux de les connaître.

JULES CÉSAR.

Le premier est dans l'emploi de certains sucs appliqués aux adavres.

ALEXANDRE.

Y croyez-vous?

JULES CÉSAR.

Ils s'appuient sur l'autorité de Pline, qui dit [1] : « Xanthus » rapporte dans la première de ses histoires, que le petit d'un » dragon étant mort, fut rappelé à la vie par une herbe qu'il » appelle belis : il ajoute que Tillon, que le dragon avait tué, » fut également rappelé au jour, et qu'il y avait en Arabie une » herbe qui produisait le même effet. »

ALEXANDRE.

Pline ajoute que si ces récits ne méritent pas confiance, ils sont au moins de nature à nous étonner : mais quel est l'autre mode fabuleux de ressusciter les morts?

JULES CÉSAR.

Ils disent que l'âme est tout entière dans le sang (comme l'affirment les livres hébreux); la mort est donc causée par un manque ou vice du sang ; or, on peut remédier à ce mal en ouvrant les veines et en y introduisant un sang chaud et généreux, après avoir laissé couler celui qui était vicieux.

ALEXANDRE.

O absurdité des absurdités!

JULES CÉSAR.

Quelques-uns pensent que le souffle des vivants peut res-

[1] Livre XXV, chap. II.

susciter les morts; c'est ainsi que les belettes et les lions sont rappelés à la vie.

ALEXANDRE.

Je ne crois rien de tout cela.

JULES CÉSAR.

Il ne faut admettre comme réelles que les résurrections dont parlent l'Écriture et les décrets des pontifes de l'Église : au reste, ceux que vous avez cités n'étaient pas réellement morts, mais seulement tombés en syncope.

ALEXANDRE.

Quelles sont les maladies qui produisent cet effet?

JULES CÉSAR.

L'extase, la léthargie, une chute d'un lieu élevé, la strangulation, l'apoplexie et l'épilepsie.

ALEXANDRE.

Pourquoi appelez-vous l'extase une maladie? Les platoniciens la regardent comme un don fait par les dieux aux hommes les plus purs; elle provient, disent-ils, de la contemplation des choses les plus sublimes, contemplation qui affranchit l'âme des liens de la nature et des sens, et qui la réunit à la sagesse divine : parvenue à ce degré suprême de la contemplation, elle est transportée au-dessus de toutes les espèces créées; ce n'est plus par les images requises qu'elle parvient à la connaissance, mais par les idées, dont la lumière lui dévoile tout; aussi les extatiques prédisent-ils bien des choses qui se réalisent. Voilà ce que disent les platoniciens.

JULES CÉSAR.

C'est avec bien plus de raison que Galien appela l'extase une folie passagère : en effet, l'extase n'est que la non-réalisation des fonctions de l'âme, dans la sensation, le mouvement et l'intelligence. Les extatiques sont plongés dans une immobilité, ou plutôt dans un engourdissement profond; ils ne sentent pas les blessures qu'on peut leur faire. Aurélius Augustinus disait d'un prêtre qui tombait en extase : « Il était étendu, » semblable à un mort et ne respirant plus; on le brûlait, on » le déchirait sans qu'il s'en aperçût. »

ALEXANDRE.

D'où cela vient-il?

JULES CÉSAR.

Peut-être que l'âme en admiration devant un objet avait attiré tous ses esprits pour en rechercher la cause; les esprits alors se trouvaient sans force et sans énergie pour percevoir autre chose; c'est pourquoi on voit très-souvent les imbéciles et les femmelettes tomber en extase. Les historiens rapportent que les stupides moines turcs y sont fort sujets.

ALEXANDRE.

Parlez-moi de la léthargie.

JULES CÉSAR.

Cet état, qu'on regarde comme une nécessité invincible du sommeil, provient d'un froid excessif du cerveau causé par la présence d'une humeur froide et bilieuse, et qui, venant à se corrompre, donne la fièvre et cause la léthargie; ceux qui sont en cet état sont comme s'ils étaient morts, car le sommeil est l'image de la mort.

ALEXANDRE.

Combien de temps un tel état peut-il durer?

JULES CÉSAR.

Pline atteste qu'un enfant épuisé de chaleur et de fatigue tomba dans une léthargie qui dura cinquante-sept ans; Epiménide de Crète, dit-on, dormit pendant le même nombre d'années dans une caverne; de là cet adage: *Dormir plus longtemps qu'Epiménide.* Tout le monde connaît l'histoire des sept dormants, qui furent plongés dans un sommeil qui dura cent quatre-vingt-dix ans. Paul diacre et Méthodius le martyr rapportent qu'en Norwége sept hommes dormirent pendant très-longtemps dans un antre sur une éminence du rivage. M. Damascenus raconte que de son temps, en Germanie, un paysan fatigué s'endormit sur un tas de foin, où il resta ainsi pendant tout l'automne et l'hiver suivant, jusqu'à ce que les habitants du lieu ayant renversé la meule, il fut réveillé et trouvé comme à demi mort. Tout le monde sait que les ours, les loirs, les crocodiles et la plupart des serpents dor-

ment si profondément pendant tout l'hiver, qu'Agrippa a dit[1] : « J'ai souvent vu un loir être mis en pièces et rester immo- » bile comme un mort jusqu'à ce qu'on le fît cuire ; c'était seu- » lement quand ses membres étaient dans l'eau bouillante qu'il » donnait signe de vie. »

ALEXANDRE.

J'admire comment ils peuvent rester si longtemps sans prendre de nourriture.

JULES CÉSAR.

Cela provient d'une faible chaleur qu'ils conservent même en hiver, et d'une grande quantité de graisse ; par cette force latente de la chaleur et cet amas d'humeur grasse, ils résistent à la décomposition et se nourrissent lentement, de manière que, pleins de cette graisse, ils n'ont besoin d'aucune autre nourriture : tous les pores de la peau étant bouchés, la transpiration interrompue n'occasionne aucune perte.

ALEXANDRE.

Je comprends; mais dites-moi comment ces animaux peuvent s'engraisser en dormant ainsi tout l'hiver : assurément dans une plus grande masse il y a plus de matière, mais ils ne prennent aucune nourriture du dehors.

JULES CÉSAR.

Ce n'est pas l'effet de la nourriture, mais de la chaleur naturelle qui fond les humeurs grasses.

ALEXANDRE.

Vous disiez tout à l'heure que ceux qui tombent d'un lieu élevé restent étourdis et comme morts.

JULES CÉSAR.

Le révérendissime Grégoire Spinola, théologien carmélite, me conta à Gênes qu'il était tombé d'une fenêtre élevée, et que pendant tout un jour il avait été privé de l'usage de ses sens ; il avait les yeux ouverts sans voir, et il ne sentait pas le fer des médecins. Cela provenait de ce que les esprits troublés s'étaient réfugiés dans le cœur, et dès lors l'âme ne pouvait

[1] Philosophie occulte, I, 88.

lus remplir ses fonctions. Dans l'agitation de mes esprits, joutait ce savant homme, je ne pouvais produire aucun acte; e plus, et par suite de la violence du choc, les méninges et s pores du cerveau étaient comprimés, ce qui m'ôtait l'usage es sens et de la parole.

ALEXANDRE.

Qu'est-ce que la syncope?

JULES CÉSAR.

Une grande défaillance des forces.

ALEXANDRE.

Dites-moi quelque chose de l'épilepsie.

JULES CÉSAR.

Quand les anciens voyaient à leurs côtés des malheureux mber tout à coup en convulsion, ils rapportaient ce mal à la olonté de quelques dieux.

ALEXANDRE.

Cette opinion existe encore chez le peuple le plus chrétien; ans toute la France on attribue ce mal à saint Jean, précureur du Christ, c'est pourquoi on le nomme *le mal saint ean*.

JULES CÉSAR.

Je voudrais que, sans insulter à leur ignorance, on délivrât eur esprit de cette opinion erronée.

DES SORCELLERIES.

ALEXANDRE.

Que trouverez-vous de nouveau à objecter contre les magiciennes de Thessalie? Il est certain qu'elles ont exercé des enchantements sur plusieurs personnes, et des faits journaliers prouvent encore qu'il y a des sorciers dans le Bénévent.

JULES CÉSAR.

J'en conviendrai pour vous faire plaisir.

ALEXANDRE.

Est-ce par des vers magiques qu'ils procèdent?

JULES CÉSAR.

Du tout, car je vous ai déjà dit que les mots n'ont d'autres vertus que de frapper l'ouïe.

ALEXANDRE.

Est-ce avec des caractères magiques?

JULES CÉSAR.

Autre opinion qui ne peut que nous faire rire aux éclats. Les caractères sont dans la catégorie de la quantité, ils ne peuvent donc rien par eux-mêmes.

ALEXANDRE.

Que me dites-vous là? j'ai vu moi-même le contraire.

JULES CÉSAR.

Je ne nie pas les faits, mais je les attribue à des causes naturelles.

ALEXANDRE.

Quelles sont ces causes?

JULES CÉSAR.

Ces harpies exhalent une haleine pernicieuse.

ALEXANDRE.

Qui peut vous le faire croire?

JULES CÉSAR.

En général elles sont vieilles, ce qui est déjà une raison; elles sont pauvres et se nourrissent de châtaignes et de lupins, qui ont la propriété de donner une haleine forte; d'ailleurs la superstition les porte à jeûner, et le Philosophe nous dit que l'haleine d'une personne à jeun est fort mauvaise; d'ailleurs chacun peut s'en convaincre par soi-même. En outre, ces vieilles ridées fréquentent les cimetières et les lieux funèbres, elles manient les cadavres, et il n'est pas étonnant que l'odeur infecte qu'elles respirent corrompe leur souffle. Ce n'est pas tout: elles habitent de petites cabanes dans des vallées marécageuses, s'arrêtent la nuit sous des noyers, dont le voisinage leur devient dangereux, l'épaisseur du feuillage empêchant les vapeurs de s'élever, surtout pendant la nuit, à cause de la fraîcheur de l'air. Or, c'est après avoir mangé, lorsque les esprits sont occupés au travail de la digestion, qu'elles se rassem-

blent là en grand nombre comme pour célébrer les bacchanales; alors les pores s'ouvrent et reçoivent les vapeurs empoisonnées des noyers, qui engendrent la putréfaction et de fréquentes maladies. Les ignorants disent que c'est pour elles une punition de leurs fautes, tandis qu'ils voient tous les jours des adultères et des homicides en fort bonne santé.

ALEXANDRE.

Soit; mais ensuite?

JULES CÉSAR.

Par leur haleine fétide elles empoisonnent tacitement les enfants délicats, sur lesquels principalement elles exercent leur influence, non par la volonté du démon, car il n'a aucun pouvoir sur ceux qui ne font pas le mal, comme les enfants; mais parce que des vapeurs empoisonnées s'introduisent facilement dans des chairs molles et humides, et par là tuent les petits enfants. On voit de même qu'une vapeur pure dissipe souvent une maladie, comme Démocrite le cite de lui-même, et Galien de plusieurs autres. Démocrite vécut pendant trois jours d'une odeur de pain frais et chaud, d'autres disent que c'est de l'odeur du miel. Je ne dirai rien des vêtements d'Alexandre, qui, au rapport de Plutarque dans la vie de ce prince, étaient tellement imprégnés non-seulement de l'odeur extérieure, mais encore des effluves naturelles de sa personne, que ceux qui se tenaient près de lui en éprouvaient une impression agréable. Nous pouvons donc inférer de ce qui précède, et la peste en est une preuve, que le corps est exposé à l'action morbide des odeurs; cela étant, l'haleine empestée de ces vieilles peut bien vicier les poumons des enfants et réduire ceux-ci à un état de marasme.

ALEXANDRE.

Comment les poëtes ont-ils pu dire que les moissons étaient exposées à être frappées d'un charme?

JULES CÉSAR.

Ils ont toujours eu le pouvoir de beaucoup oser; on peut cependant étayer cette fable d'une apparence de raison. Une noix muscade portée par un jeune homme d'une haleine pure, non-

seulement conserve son odeur, mais elle gonfle et devient plus odorante. La meilleure est la plus lourde, et en la pressant ou en la piquant on en fait sortir un suc gras dont elle est imprégnée et qui répand une odeur suave ; la chaleur de l'homme conserve cette propriété, et, ce qui est étonnant, elle rend la noix plus agréable à l'odorat et à la vue, la gonfle d'un suc plus oléagineux, surtout si elle est portée par un jeune homme adulte. Cela étant, pourquoi certaines graines ne seraient-elles pas corrompues par le souffle impur d'une vieille? Ainsi corrompues, elles propagent la contagion, comme il arrive pour les poires, les pommes et les cerises pourries, dont le contact corrompt les autres : d'après cela, les moissons gâtées peuvent paraître frappées d'un sort.

ALEXANDRE.

Bien ; mais il y a des magiciens qui sont jeunes, qui ne sont exposés à aucune maladie, et qu'on regarde comme des enchanteurs.

JULES CÉSAR.

On peut le croire par complaisance ; mais que cela se fasse par l'entremise des démons, je n'en crois rien, moi qui ne crois aux démons que par religion : je préfère attribuer ces effets à des causes naturelles.

ALEXANDRE.

Je crois que vous ne pourriez jamais prouver cela.

JULES CÉSAR.

Jugez-en. J'ai prouvé clairement que toutes nos facultés inférieures étaient soumises à l'imagination.

ALEXANDRE.

Je m'en souviens, et vous avez cité de nombreux faits qui le prouvent : à peine désirons-nous un mets, disiez-vous, qu'aussitôt les esprits s'apprêtent à obéir, et qu'ils donnent à la salive la saveur de l'aliment désiré. Sommes-nous saisis de crainte, aussitôt les esprits sont évoqués par l'imagination, et, négligeant toute partie externe, ils se placent pour défendre le cœur comme une citadelle où le sang afflue, et aussitôt la peau se couvre de pâleur. Dans la colère et la vengeance, les

esprits nous portent aussitôt secours, et pour plus de célérité, ils se divisent en trois ordres : les uns se portent aux mains, où leur rencontre avec le sang fait gonfler les veines; les autres à la langue, ce qui fait que la colère produit des blasphèmes et une salive empestée; les derniers se placent dans les yeux comme des flèches sur l'arc, ce qui fait qu'un homme en colère a les yeux brillants.

JULES CÉSAR.

Je suis charmé, mon cher Alexandre, de voir que vous vous souvenez de ce que je vous ai dit; mais vous n'avez sans doute pas oublié non plus la puissance de l'imagination par rapport à l'objet, quand il est placé convenablement, comme dans le cas d'une femme enceinte, qui imprime à son fruit l'image de l'objet qu'elle a désiré.

ALEXANDRE.

Je m'en souviens; mais qu'inférez-vous de tout cela?

JULES CÉSAR.

Lorsqu'une magicienne est animée contre quelqu'un de haine, de colère, et qu'elle veut lui nuire, cette triste image d'un mal à faire qui a son siége dans l'imagination, met les esprits en mouvement et leur donne une couleur sombre, car le sang devient livide. Donc lorsque l'imagination commande aux esprits un mal à faire, aussitôt ils cherchent dans le corps quelle est la matière nuisible, et s'en font comme une armure pour combattre; aussi, à peine sommes-nous irrités qu'aussitôt nous sentons dans la bouche une salive amère; bientôt les esprits se portent à la langue, et leur affluence nous fait balbutier; puis aux yeux, qui s'enflamment et semblent lancer des flèches; enfin les mains se gonflent comme un basilic chargé d'un venin mortel, chaque fois qu'il s'apprête à le lancer dans les airs. Ainsi une magicienne frappe qui elle veut, le fascine, en lançant par ses yeux des esprits sombres et funestes, surtout les petits enfants, dont la chair délicate ne résiste pas aux esprits plus forts de la vieille; c'est pourquoi le poëte a dit : « Je ne sais quel regard a fasciné mes tendres agneaux. » Les esprits des enfants ne sont pas protégés par une âme forte

contre cette fascination dont j'ai parlé. Si les esprits d'une magicienne sont rencontrés par d'autres, ils se livrent un combat; les plus faibles tombent et sont rendus moins nuisibles.

ALEXANDRE.

Pourquoi, dans l'Apulie, attache-t-on du corail aux enfants comme un préservatif contre les charmes?

JULES CÉSAR.

Le corail n'est peut-être pas en lui-même un préservatif, mais un moyen de connaître quand un enfant est fasciné. En effet, si le charme provient de vapeurs fétides ou d'esprits lancés par la vieille sur un enfant, le corail que porte celui-ci reçoit aussi leur attouchement, car il est d'une nature froide et humide, les vapeurs épaisses et chargées le ternissent; c'est pour cette raison qu'un corail appliqué sur une personne qui a la fièvre se ternit aussitôt; donc puisque le charme tombe sur le corail comme sur une pierre de touche, la magicienne se garde bien de fasciner un enfant qui porte un corail, parce que celui-ci, en changeant, dénonce le charme, et en même temps son auteur; en effet les domestiques peuvent avoir remarqué qui était présent lorsque arriva un changement si subit.

ALEXANDRE.

Comment Eutalidas a-t-il pu se fasciner lui-même en s'admirant dans une eau limpide?

JULES CÉSAR.

Sans doute qu'épris de sa propre beauté, et désespéré de ne pouvoir satisfaire sa passion, il devint malade; les esprits se troublèrent, et poussés vers l'image qui était dans l'eau, ils étaient refoulés ensuite vers Eutalidas.

ALEXANDRE.

Je n'ai plus qu'une observation à faire : s'il n'y a pas de démons, comment les magiciens de Pharaon firent-ils tant de prodiges?

JULES CÉSAR.

Les philosophes qui nient les démons se moquent des annales des Hébreux; cependant Cardan répond que ces imposteurs, à force de souhaiter des grenouilles, en firent venir

goût à leur palais, et que la salive qu'ils crachaient ensuite oduisit de ces animaux. Car, dit-il, si nous voyons que une goutte d'eau en été il naisse une grenouille, pourquoi salive n'en produirait-elle pas, lorsqu'elle est aidée par la iissance de l'âme ? Mais restons-en là pour aujourd'hui, car sommeil me ferme les yeux.

ALEXANDRE.

Je ne vous laisserai pas aller que vous ne m'ayez dit sur les nges quelque chose qui soit digne de vous.

DES SONGES.

JULES CÉSAR.

Je suis prêt à dormir de fatigue.

ALEXANDRE.

Voudriez-vous aller vous coucher sans avoir mangé?

JULES CÉSAR.

Oui.

ALEXANDRE.

Vous ne pourriez pas dormir.

JULES CÉSAR.

Au contraire, car le cerveau fatigué par un long exercice ne maintient plus; or, une fois ce premier instrument d'ac-n assoupi, ainsi que les sens, qui sont comme ses satellites, sommeil est inévitable; d'ailleurs les sens ne pourraient pas ffire à un travail continuel, aussi ont-ils besoin d'un temps repos. Mais quelle raison vous porte à croire ce que nous nons de dire ?

ALEXANDRE.

Parce que quand on ne prend aucune nourriture, la tête est pas occupée par cette vapeur qui produit le sommeil.

JULES CÉSAR.

S'il me prenait fantaisie de vous nier cela? Avec beaucoup vapeur dans la tête on peut très-bien fort mal dormir.

ALEXANDRE.

C'est peut-être à cause de la sécheresse du cerveau.

JULES CÉSAR.

Les chats ont le cerveau très-sec, dit Scaliger, et peu d'ani maux dorment plus longtemps et plus souvent. Quoi de plu sec, dit le même, que les serpents et les lézards? un somme de quatre mois leur suffit à peine.

ALEXANDRE.

Ce qui empêche le cerf de beaucoup dormir, n'est-ce pa que les pores étant fort étroits, ne laissent pas monter les va peurs?

JULES CÉSAR.

Si cela était, ils n'auraient pas de cornes.

ALEXANDRE.

Je dirai donc, d'après vos propres paroles, que le cerf do peu, parce que les vapeurs, au lieu de monter dans le cer veau, montent plus haut et forment les bois de l'animal; e sorte que son cerveau est comme un endroit de passage, d'o les marchandises sont transportées ailleurs, et non comme u magasin où elles doivent rester.

JULES CÉSAR.

C'est très-juste, mais que concluez-vous de là?

ALEXANDRE.

Que vous aurez des songes où se montreront de nombreu fantômes, ce qui ne m'arrive jamais chez un excellent jeun homme de mes amis, Louis Brulard, qui me fait toujours bie souper; car le cerveau étant chargé de vapeurs, les esprits s tiennent en repos.

JULES CÉSAR.

Je soutiens que les esprits ne sont jamais en repos; en effe les esprits vitaux ne sont pas inactifs puisque nous vivons; n les esprits animaux, puisque c'est d'eux que nous viennent le songes; ce ne sont pas non plus les esprits naturels, puisqu nous ne sommes pas moins soutenus. Personne n'ignore qu pendant le sommeil le sang se forme et subit un changement de là vient que le sommeil engraisse les ours et les loirs. O

tous ces faits ne peuvent pas avoir lieu sans un mouvement interne. Les esprits de celui qui dort ne sont donc pas inactifs, l'âme les emploie au travail de la digestion ; c'est pourquoi alors la tête se penche, les paupières se ferment, les esprits n'étant pas là pour les soutenir. Aussi, un homme qui a bien mangé ne fait pas de rêves, surtout au commencement, parce qu'il y a, en outre, les vapeurs chargées et épaisses qui montent à la tête et ne peuvent pas montrer à l'esprit les images des choses, ni éveiller celles qui s'y trouvent.

ALEXANDRE.

Mais où croyez-vous que résident ces images ?

JULES CÉSAR.

Quelques-uns disent que c'est dans les sens, mais je n'en crois rien, car nous voyons souvent en songe ce que nous n'avons jamais ni vu ni entendu. Galien dit que c'est dans les esprits, mais c'est une grande erreur, car comment peut-il se faire que les esprits nouvellement produits en nous, et que ceux qui meurent, représentent dans nos songes les images des choses que nous avons vues depuis longtemps ? Ces images sont représentées dans les esprits, mais elles n'y demeurent pas. Aristote pensait que ces idées des choses étaient conservées dans l'âme.

ALEXANDRE.

Si cela était vrai, nous n'oublierions jamais rien, car l'âme qui conserverait ces formes n'est sujette à aucune corruption; cependant une lésion à la partie postérieure du cerveau nous fait oublier bien des choses.

JULES CÉSAR.

Aristote vous répondra que c'est l'âme qui manque des instruments corporels nécessaires pour ses opérations ; l'organe une fois lésé, elle ne peut représenter les formes, et de là naît l'oubli.

ALEXANDRE.

Mais pourquoi oublions-nous souvent, sans aucune lésion du cerveau, tandis que la mémoire ne revient qu'après avoir subi une opération à la partie postérieure ?

JULES CÉSAR.

C'est peut-être que les esprits appelés par l'âme à d'autres occupations sont excités par cette commotion, et convoquent pour ainsi dire les images; celles-ci accourent en foule, et dans le nombre il en est qui par leur ressemblance avec quelque objet peuvent en rappeler le souvenir : il arrive de là, que par un mouvement trop rapide des esprits, l'image d'un objet que nous croyons avoir déjà vu vient à passer subitement, et que nous nous frappons le front de la main, comme pour retenir l'idée qui passe.

ALEXANDRE.

Comment nous vient le souvenir du passé?

JULES CÉSAR.

Quand l'image qui se trouve dans l'âme se présente à l'imagination, il arrive que par la multitude et la célérité des esprits, nous retenons et nous oublions facilement; aussi il est reçu dans les écoles que ceux qui apprennent vite, oublient vite; c'est ce qu'on voit surtout chez les enfants, à cause de la chaleur et de l'abondance des esprits. Les vieillards oublient par la raison contraire, le froid rendant l'action des esprits beaucoup plus lente. Je serais donc porté à croire que l'âme est une forme qui reçoit à l'infini des idées qui n'existent en acte que lorsque la lumière brille dans les esprits; chez moi je les trouve assez prompts à susciter un souvenir, mais ils sont plus lents chez Tarsius, dont la mémoire est moins active.

TARSIUS.

Parce qu'il m'arrive de ne pas toujours croire aux promesses, vous m'accusez de manquer de mémoire.

ALEXANDRE.

Fort bien; mais d'où viennent toutes ces diverses images qui se présentent à notre esprit pendant le sommeil?

JULES CÉSAR.

De la variété dans la nourriture.

ALEXANDRE.

Que dites-vous?

JULES CÉSAR.

Ecoutez : l'âme conserve les images des choses, et par un léger mouvement les esprits poussent ces images vers l'imagination, ou lorsqu'elles s'y trouvent, ils les excitent et les enveloppent. De là vient la variété et l'imperfection des fantômes dans les songes, car les esprits étant produits par les aliments, sont variés comme eux. Ceux qui mangent des fèves, des faséoles, des lentilles, des ciboules, des aulx, ont des apparitions tumultueuses et en grand nombre. Elles sont tumultueuses, car par leur nature ces légumes secs engendrent une bile épaisse, et par suite, dans les songes, des spectres effrayants, des images de sépulcres, des fantômes de démons ; ces apparitions sont en grand nombre, parce que la bile excite les vapeurs, suivant la remarque du Philosophe. Les légumes se gonflent par la vapeur, et quand celle-ci est animée elle devient un esprit vital ; de là cette fable apportée à Naples par les sorcières de Bénévent, que ces apparitions sont apportées sous un noyer célèbre par des démons qui s'élancent des montagnes au milieu des flammes et en proférant d'horribles blasphèmes ; mais c'est dans les songes que se forment et se montrent tous ces fantômes.

ALEXANDRE.

Comment se fait-il que quelques personnes prévoient l'avenir en songe, car j'en suis certain, je l'ai vu.

JULES CÉSAR.

Averroës attribuait ces songes aux Intelligences.

ALEXANDRE.

Cette réponse est loin de me satisfaire, car aucun raisonnement ne me persuade qu'il y a des Intelligences. D'ailleurs Averroës prétend que les Intelligences ne connaissent pas ce qui est particulier ; elles ne peuvent donc pas nous montrer en songe ce qu'elles-mêmes ne connaissent pas. Une Intelligence nous ferait prévoir l'avenir ; mais combien y a-t-il d'hommes qui croient aux songes, qui les comprennent, qui s'en souviennent ? combien n'y en a-t-il pas au contraire qui méprisent ce moyen comme une superstition digne d'une âme faible

et stupide? Pourquoi donc, quand une Intelligence instruit ces hommes par des songes, pourquoi ne daignent-ils pas non-seulement y prendre garde, mais en conserver même quelque souvenir ? Si cette Intelligence ignore cela, elle doit également ignorer les événements futurs, puisque les songes ne produisent aucun résultat ; si au contraire elle connaît les dispositions d'esprit de chacun et s'il est vrai qu'une Intelligence ne fasse rien en vain, pourquoi nous envoie-t-elle des songes auxquels elle sait que nous n'ajouterons pas foi ? Si enfin c'est pour nous faire prévoir l'avenir qu'elle nous procure ces songes, pourquoi ne pas nous avertir pendant la veille? Nous avons plus de confiance en ce que nous voyons le jour qu'en ce qui nous apparaît pendant le sommeil. J'ajouterai que l'Intelligence nous dirait distinctement et positivement de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose, tandis que les songes ne montrent l'avenir qu'au milieu d'une foule de détours et d'ambiguités qui nous rendent nécessaire l'intervention de ceux qui interprètent les songes, et qui, moyennant salaire, nous lèvent les doutes et les difficultés, et nous apprennent qu'un fleuve annonce un jugement, un troupeau, etc. Je crois donc qu'il serait plus exact de dire que notre âme prévoit l'avenir par conjecture, dans le sommeil comme dans la veille, et d'autant plus facilement que, selon Aristote, l'âme est plus prudente quand elle est calme; délivrée alors, non pas du corps, mais des soins corporels, elle se porte vers son but, qui est la connaissance des choses.

JULES CÉSAR.

J'ai déjà prouvé que jamais l'âme n'est entièrement inactive, car même pendant le sommeil elle nourrit le corps et le fortifie; si donc cette âme est divine et maîtresse d'elle-même pendant la nuit, elle se livre toujours à des pensées divines ou humaines, même au milieu des mensonges, des délices et des fables chimériques qu'elle voit en songe.

ALEXANDRE.

Vous ne pouvez pas nier que parfois les songes ne nous donnent une véritable intelligence de l'avenir.

JULES CÉSAR.

Au milieu d'un million de mensonges, qu'est-ce que la faible image d'une petite vérité, qui ne se montre même qu'entourée de nuages trompeurs? D'après les règles de l'astronomie, les songes auraient dû être pour moi très-véridiques, car la Lune, qui préside à la nuit, et que Ptolémée regarde comme la source de la divination, la Lune est le signe qui dominait à ma naissance, et cependant c'est à peine si les songes m'ont cinq fois annoncé l'avenir sans me tromper; et encore ces songes avaient-ils un rapport étroit avec mes pensées de la journée. C'est pourquoi je pense que les songes ont pour cause matérielle la connaissance antérieure de ce que nous avons vu, connaissance souvent imparfaite et obscurcie, jointe à la variété des aliments et des affections; et pour cause efficiente, le mouvement des esprits. Aussi Cardan avoue qu'il aurait volontiers reconnu que nos âmes viennent du séjour céleste, si on lui avait prouvé que les enfants ont dû songer dès les premiers jours de leur naissance : « Car, dit-il, tout rêve est une » réminiscence, mais les enfants nouvellement nés ne peuvent » avoir un souvenir qui supposerait une connaissance qu'ils » n'ont pas, donc ils ne peuvent avoir aucun songe; que si » l'on soutenait le contraire, ce qu'on prouverait cependant » difficilement, il faudrait avouer que cette connaissance est » d'origine céleste. » Je ne dis point cela pour prouver que l'âme est mortelle, mais pour montrer que les songes ne sont pas une preuve du contraire. Je ne pense pas non plus mériter le blâme de nos théologiens, qui, sous l'inspiration de principes célestes plus élevés, rapportant les songes divins des prophètes hébreux, d'après le témoignage de l'Écriture, et nous défendant d'ajouter foi aux songes, s'en servent cependant comme d'un moyen de preuve en faveur de l'immortalité de l'âme.

ALEXANDRE.

Dites-moi, je vous prie, mon cher Jules, quelle est votre opinion sur l'immortalité de l'âme.

JULES CÉSAR.

Permettez-moi de n'en rien faire.

ALEXANDRE.

Pourquoi donc ?

JULES CÉSAR.

J'ai promis à Dieu de ne m'occuper de cette question que lorsque je serais vieux, riche et Allemand.

ALEXANDRE.

Que dans l'intérêt des lettres, les dieux vous accordent les années de Nestor, vous qui, à peine âgé de trente ans, avez déjà mis au jour tant de monuments si remarquables par le savoir.

JULES CÉSAR.

Que m'en revient-il ?

ALEXANDRE.

Ils vous ont mérité une grande célébrité.

JULES CÉSAR.

Bien des philosophes donneraient tous ces petits bruits de la renommée pour un sourire de celle qu'on aime.

ALEXANDRE.

Mais un autre peut partager ce bonheur avec vous.

JULES CÉSAR.

Quel tort cela me fait-il ?

ALEXANDRE.

Vous êtes seul à jouir des jugements flatteurs que les savants portent sur votre érudition.

JULES CÉSAR.

Oui, il y a à Rome un théologien qui porte mes nom, prénom et surnom; eh bien, lui qui passe sa vie dans l'oisiveté, recueille autant de gloire que moi, qui me tue à force de travailler.

ALEXANDRE.

Vous devriez, suivant la coutume espagnole, ajouter au titre de vos livres le nom de l'illustre famille de votre mère, *Lopez de Noguera*.

JULES CÉSAR.

Que m'importent les noms !

ALEXANDRE.

Bonne renommée vaut mieux que ceinture dorée [1].

JULES CÉSAR.

Demandez aux commerçants ce qu'ils en pensent : rappelez-us aussi les vers du Tasse, ce phénix de notre siècle.

ALEXANDRE.

Les voici :

Nome, esenza, sogetto idoli sono
Ciò che preggio, e valore il mondo appella ;
La fama, ch' invaghisce a un dolce suono
Voi superbi mortali, e par si bella
È un eccho, un sogno, anzi del sogno un' ombra
Ch' ad ogni vento si dilegua, è sgombra [2].

JULES CÉSAR.

C'est une grande vérité.

ALEXANDRE.

Je vous objecterai Cicéron : si vous méprisez la gloire, ›urquoi votre nom est-il sur les livres que vous avez publiés?

JULES CÉSAR.

C'est par obéissance au saint concile de Trente.

ALEXANDRE.

Vous avez éprouvé de grandes jouissances dans l'étude des crets de la nature.

JULES CÉSAR.

Cette étude m'a épuisé; toute l'ardeur humaine ne peut pas ›us donner une connaissance parfaite des choses. Quand je ›is qu'Aristote, ce dieu des philosophes, s'est trompé tant de is ; que la science de la médecine si réelle, comparée aux au-es, est encore pleine d'incertitude et d'erreur, je suis prêt à

[1] Proverbe français qui rend le proverbe latin : *Melius est bonum nomen, am divitiæ multæ.*

[2] Le nom, l'existence, l'éclat, sont des idoles auxquelles le monde attache un and prix. La voix flatteuse de la renommée charme les mortels orgueilleux ; cette renommée si belle n'est qu'un écho, un songe, le songe d'une ombre, ›e le moindre souffle fait évanouir.

me ranger à l'avis d'Agrippa dans le livre qu'il a écrit sur la vanité des sciences.

ALEXANDRE.

Vous avez déjà recueilli la récompense de vos travaux, votre nom sera éternel; quoi de plus doux de pouvoir dire à la fin de votre carrière : Mon nom restera sans moi sur la terre!

JULES CÉSAR.

Si mon âme s'évanouit avec le corps, comme le pensent les athées, quelles délices peut lui procurer, après la mort, une grande renommée? Peut-être mon cadavre sera-t-il déposé dans la tombe avec quelques mots flatteurs de gloire. Si au contraire, comme je le crois et l'espère volontiers, mon âme, au lieu de périr, doit s'envoler dans les cieux, elle jouira là de tant de bonheur et de voluptés, qu'elle regardera comme moins qu'un cheveu toute la pompe et la gloire du monde. Si elle tombe dans le purgatoire, ce verset qui fait plaisir aux femmelettes : *Dies iræ, dies illa*, lui sera infiniment plus agréable que toutes les fleurs d'une éloquence cicéronienne, et que les raisonnements les plus subtils du grand Aristote. Mais (ce qu'à Dieu ne plaise!) si elle entre dans l'éternelle prison du Tartare, quelle douceur, quel salut peut-elle espérer?

ALEXANDRE.

Plût à Dieu que j'eusse suivi ces principes dès mon enfance!

JULES CÉSAR.

Oubliez les maux passés, ne vous inquiétez pas de ceux qui peuvent arriver, et surtout débarrassez-vous des maux présents.

ALEXANDRE.

Ah!

JULES CÉSAR.

Vous soupirez.

ALEXANDRE.

C'est que je me rappelle ces vers : « Le temps qu'on ne donne pas à l'amour est un temps perdu. »

JULES CÉSAR.

Nous sommes arrivés jusqu'à la nuit en prolongeant cet en-

tien, dont je sonmets toutes les paroles au jugement de la nte Église catholique, à qui l'Esprit saint a donné pour inprète notre saint père Paul V, de l'illustre maison de Borèse ; s'il s'y trouve quelque chose d'inconvenant, ce que j'ai ne à croire, que cela soit considéré comme non avenu. Mais posons un peu nos esprits, et livrons-nous à la gaieté. Holà ! fant, apporte ici la table de jeu ; que murmures-tu là ?

TARSIUS.

Je chantais ces vers d'Ovide :

> Parva sedit ternis instructa tabella lapillis
> In qua vicisse est continuasse suos [1].

ALEXANDRE.

O le beau jour ! l'heureux jour !

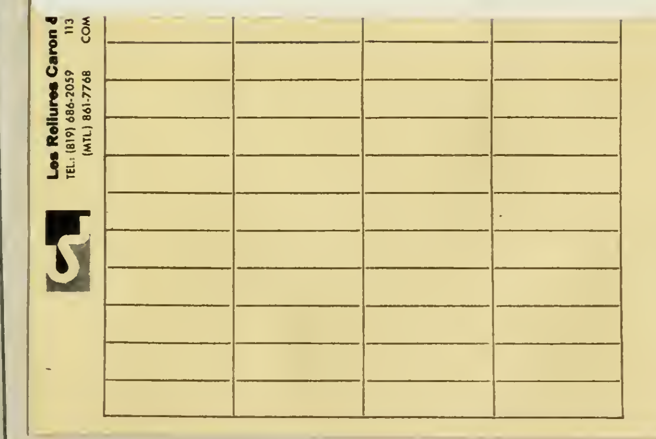
TARSIUS.

Applaudissons.

ALEXANDRE.

Applaudissez.

Voici le jeu où l'on dispose ses jetons trois par trois, et où le succès con-
e à toujours pousser les siens en avant.


Les Reliures Caron &
TEL.: (819) 686-2059 113
(MTL.) 861-7768 COM